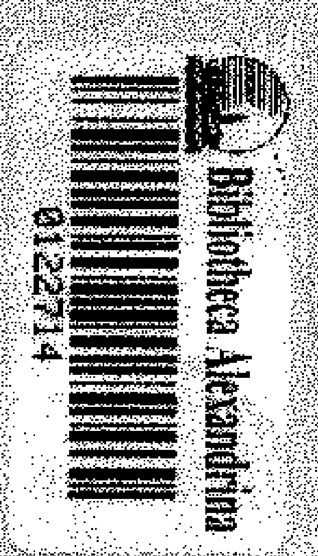


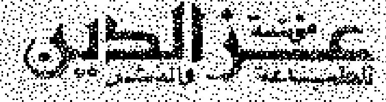
لشيخ المتكلمين والمنطقيين

فخر الدين الرازي

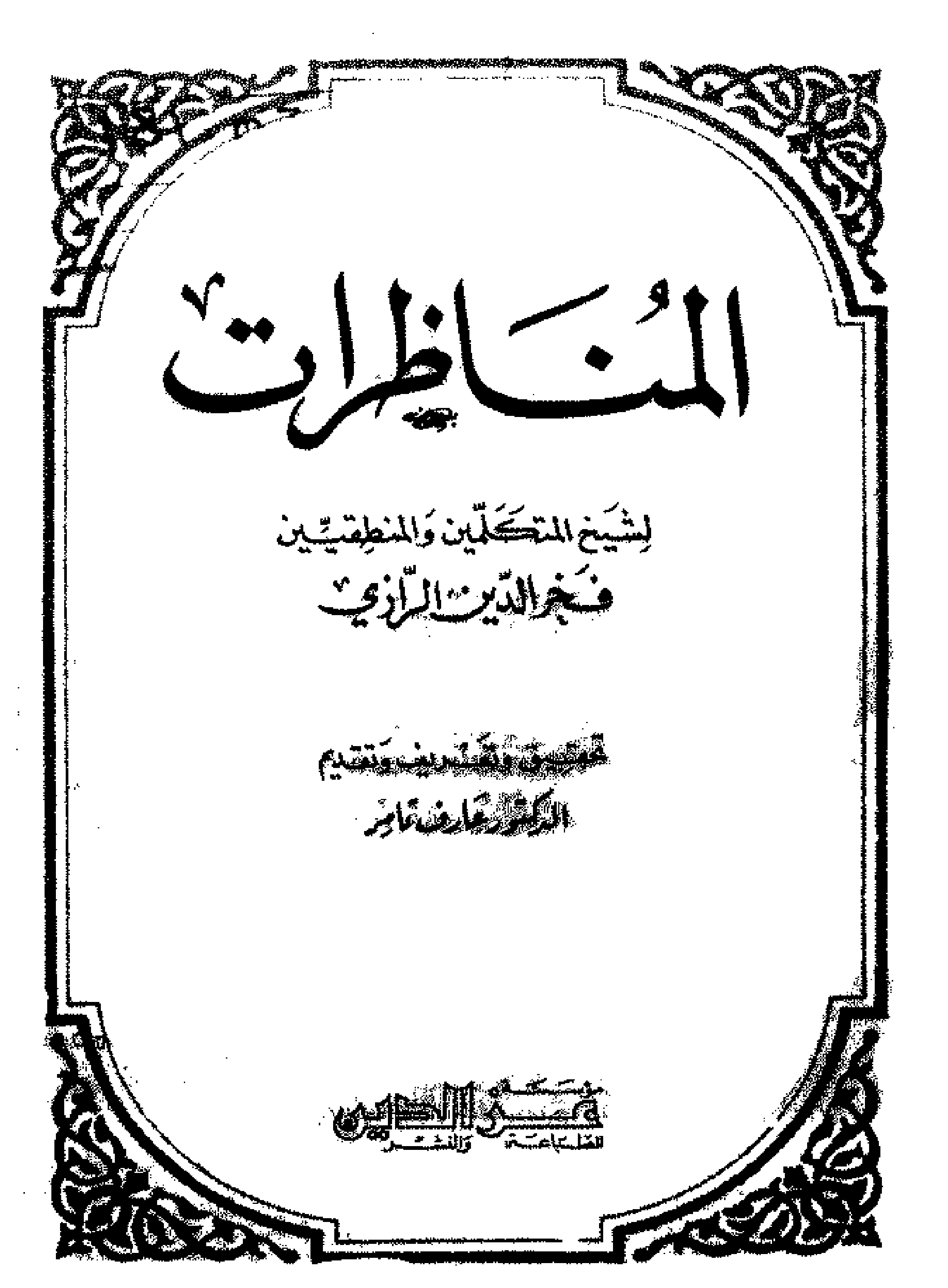
تحقيق وتعريف وتقديم

الدكتور عارف تامر





المُناظرات



المناظرات

لشيخ المتكلمين والمنطقيين
فخر الدين الرازي

تحقيق وتعريف وتقديم
الدكتور عارف تامر

مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الإدارة : ٨٣٤٧٤٨/٩ - ٨٢١٨٤٣ ـ المخازن : ٨٣١٦٤٠ - المطابع : ٨٣٧١٤٢
فاكس : ٨٢٠٣٧٨ ـ تلكس : ٢٠٣٩٣
بناية لاندرابيد ـ برج حمود ـ ص.ب : ١٣/٥٢٥١ ـ بيروت ـ لبنان

هذا الكتاب

في عام ١٩٥٧ ، حطّت بي الرحال مدينة « دلهي » الجديدة عاصمة الهند ، وتلك الزيارة التي طالما حلمتُ وعللتُ النفس بها في فترات مختلفة من حياتي ، كانت الأولى لبلاد ـ العجائب والغرائب .

في دلهي الجديدة ، كان مفروضاً عليَّ لدى وصولي ، الإخلاد للراحة لمدة يومين من عناء رحلة طويلة وشاقة ، وبعد أن تمَّ ذلك ، اتصلتُ بالصديق العلّامة المرحوم ـ « آصف[1] فيضي » . فخفَّ إليَّ معاتباً لائماً إهمالي عدم الاتصال به عند وصولي مباشرة ، فانتحلت شتى الأعذار ، ولم أزل حتى أعدت إليه ثقته ، وفي اليوم الثاني « وهذا الأهم » كنتُ في منزله الجميل ، وأمام مكتبته الخاصة التي

(١) « آصف علي أصغر فيضي » شخصية هندية « اسماعيلية » بارزة ، كان من أعضاء المؤتمر الهندي المقربين جداً من البانديت نهرو ، وكان من المثقفين البارزين المتخصصين بالفقه والقانون الإسلامي ، شغل منصب سفير فوق العادة للهند في كل من مصر والأردن ولبنان وسوريا ، ثم عميد جامعة « كشمير » ، ورُشح لمنصب رئيس جمهورية الهند ، ولكن بعض العراقيل حالت دون وصوله . ترك عدداً من المؤلفات بالعربية والانكليزية ، وحقق كتاب « دعائم الإسلام » للقاضي النعمان بن حيّون المغربي التميمي » طبع سنة ١٩٦٠ في دار المعارف ، القاهرة ـ مصر .

طالما وصفها لي ، وأفاض في وصفها ، والتي تبرّع بها قبل وفاته إلى جامعة « عليكره » . فنقبت ما طاب لي التنقيب ، وانتقيت ما راقني ووافق مزاجي من المخطوطات العربية ـ تمهيداً لتصويرها ، ومن جملتها هذه « المناظرات » الكلامية لشيخ المتكلمين والمنطقيين والمتفقهين « فخر الدين الرازي » .

خلال السنين الطوال التي مرّت ، ظلّت هذه المناظرات راقدة في إحدى زوايا مكتبتي الخاصة ، ولم تكن ظروفي الحياتية تسمح لي بدراستها وتعريفها ونشرها ، لأن نشر أي كتاب من التراث كما أرى يستلزمه تفكير وشرح وإعداد ، لا سيما إذا كان يمثل مدرسة علمية معروفة ، وبالنسبة لهذه المناظرات ، فكنت على يقين بأنه لا بد من كتابة مقدمة ضافية تتضمن كل ما يحوط بموضوعها ـ وخاصة « علم الكلام ، والمنطق ، والفقه ، والفلسفة ، وما يتفرع منهم »، واعتقد أن هذا يقرّب الموضوع من الأذهان ، ويضفي عليه حلة من الجديّة والموضوعية . والآن :

فعندما أخرجها من كهف تقيتها ، وأضعها في متناول أيدي الباحثين والمهتمين ، أشعر بأني قد أديت واجباً نحو تراثنا العربي ، وفلسفتنا وتاريخنا الأصيل .

إن الوصول إلى الحقيقة يكلّف جهوداً مضنية ، وكم هو رائع وواجب بذل الجهود للوصول إلى المعرفة والحقيقة .

فإلى هذه المناظرات ندرسها دراسة موضوعية ، ونعرف عنها دونما أي تحيز ، ونقدم لها كل ما ينير السبيل للوصول إلى الهدف والمعرفة . والله المعين .

فخر الدين الرازي

هو فخر الدين بن محمد بن عمر التميمي البكري الرازي . وُلد في مدينة « الري » سنة ٥٣٨ هـ وقيل سنة ٥٤١ هـ . وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .

قدموه بأنه : إمام المفسرين ، وشيخ الإسلام ، والمجتهد الأكبر ، واشتهر بشعره الرقيق ، وتفوقه في المعرفة الواسعة لعلوم المعقول والمنقول ، وكان من « الأشعرية »[1] . أمّا مؤلفاته فعديدة أهمها :

---

(١) نشأت مدرسة الأشعرية في القرن الرابع للهجرة . وقد ساهم بتأسيسها تلامذة الأشعري ، وهذه المدرسة ظلت مهيمنة عدة قرون على الدين الإسلامي « السني » ، وناطقة باسمه في القسم الأكبر من العالم الإسلامي ، وفي القرن السادس للهجرة واجهت مصاعب كبيرة ، وتوقف نشاطها ، وقد حاربها « بنو بويه » الشيعة في العراق وبلاد فارس ، عندما كانوا أسياد الموقف في الدولة العباسية ، وقبل ذلك ازدهرت وخاصة عندما سيطر السلجوقيون على الموقف في بغداد ، وانتزعوا صلاحيات الخليفة العباسي ، وفي تلك الفترة كان « نظام الملك » وزيراً في دولة السلطان ألب أرسلان ، ونظام الملك هذا قُتل سنة ٤٨٥ هـ . وفي حياته أسس مدرستين =

= لتدريس علوم « الأشعرية » الأولى في بغداد ، والثانية في نيسابور ، وهذه العلوم أصبحت أخيراً مذهب الدولة الرسمي ، أما نظام الملك فكان معدوداً من العلماء ، ومحباً لمجالسهم ، بعهد الخليفة العباسي « المقتدي بأمر الله » .

عُرف من أقطاب الحركة الدينية الأشعرية : الباقلاني ، الاسفرائيني ، السمعاني ، الغزالي ، ابن تومرت ، الشهرستاني ، فخر الدين الرازي ، الجرجاني ، الجويني ، السنوسي ، أما « أبو الحسن الأشعري » فهو المؤسس لهذه الفرقة ، وكان من تلاميذ « أبو علي الجبائي » المعتزلي ، ثم إنهما افترقا .

ومن أقوال الأشعرية عن صفات الله : وهي معانٍ أزلية قائمة بذات الله ، ولكنها قالت بصفات جسمانية ، فلله يد وعرش غير أن البشر لا يعرفون كيف هذه الصفات ، كما لا يمكن تشبيهها بما عند البشر . وقالوا : برؤية الله لا على أن له مكاناً وصورة وجسماً ، وإنما تتم الرؤية بمعرفة وإدراك عن طريق العين ، ولكن الأبصار لا تتم بما يتم به عند البشر . وقالوا : بالعدل ـ أي العدل الإلهي ـ ونزاهته عن الشر والظلم ، فالله هو الذي يعفو عمن يشاء ، ويمحض عدله وحكمته ، وتفرعت من ذلك مسألة القبح والحسن العقليين التي ناقشتها « المعتزلة » فقالت : إن العقل يستطيع أن يدرك القبح والحسن ولكنه لا يلتزم بذلك إلاّ إذا فرضه الدين ، ويفضلون الدين على العقل ، لأن الدين هو الأصل ، ويقولون : إن أفعال الشر اضطرارية وإرادية ، فالاضطرارية لا يحاسب عليها المرء لأنها إرادية ، أمّا الإرادية ومنها الواجبات الدينية ، والفرائض الشرعية ، فيحاسب عليها عندما يكون هناك تقصير ، وعادوا فقالوا : إن الأفعال كلها لله في الأصل ، كما قالوا : بالجوهر الفرد ، وحدوث الأجسام ، من الجواهر بقدرة الله ، ويفنائها عند فناء هذه الجواهر .

من المعلوم أن الفيلسوف « ابن رشد » تلقى أصول الفقه في صباه على « الأشعرية » لهذا فهو يعرفهم ، ويصدق عندما يتحدث عنهم ، بقوله :

إنهم جحدوا الأسباب المحسوسة ـ أي أنهم لم يقولوا بكون بعضهم أسباباً لبعض ، وجعلوا علة الموجود المحسوس ، موجوداً غير محسوس بنوع الكون =

« مفاتيح الغيب » المشهور بالتفسير الكبير للقرآن الكريم ، و« المحصل » في الفقه ، و« فضائل الصحابة » ، و« الأربعين في أصول الدين » و« إبطال القياس في الهندسة » و« الملل والنحل » و« لب الإشارات » أو « الطب الكبير » وغيرهم .

= غير مشاهد ولا محسوس ، وأنكروا الأسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان . . . وزاد ابن رشد على قوله :

إنهم يصدقون بوجود الله في العقل ، ولكنهم ملكوا غير طريق الشرع ، وطريقتهم مبنية على نظرية حدوث العالم ، ولهم طريقين أحدهما وأشهرهما المبني على ثلاث مقدمات :

١ ـ إن الجواهر لا تنفك عن الإعراض ـ أي لا تخلو منها .

٢ ـ إن الإعراض صادقة .

٣ ـ إن ما لا ينفك عن الحوادث أعني ما لا يخلو من الحوادث ، فهو حادث .

ومهما يكن من أمر فالأشاعرة أتباع عالم الكلام الإسلامي وقد وقفوا على المنهج الجدلي وبين المعتقدات السنية لإيجاد مشكل جديد من النزعة المدرسية في الإسلام .

المناظرات العلمية عبر التاريخ

في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الزاخر بكل طريفٍ وجديد ، ظهرت مناظراتٍ كثيرة بين علماء وفلاسفة إسلاميين ، يمثلون إتجاهات مختلفة ، ويتبنون أفكاراً وعقائد ودعوات تتعارض مع بعضها البعض ، كما برزت مراسلات عديدة عبر الكتب والمصنفات أعرب فيها هؤلاء العلماء عن آرائهم وعقائدهم ودعواتهم ، ومن الجدير بالذكر أن الحرية الفكرية قد ظهرت واضحة جليَّةً في التعبير عن الآراء والمعتقدات ، وعن دور الفلسفة في وجودها ومواقفها وخاصة بالنسبة للدين ، ومن المناظرات والردود والمراسلات المشهورة .

رسالة الغفران لأبي العلاء المعري إلى ابن القارح ، ورسالة عمر الخيَّام إلى القاضي أبي النصر عبد الرحيم النسوي ـ تلميذ ابن سينا ـ ورسالة ابن عربي إلى فخر الدين الرازي ، ورسالة نصير الدين الطوسي إلى صدر الدين القونوي ، ويضاف إلى كل هذه الرسائل مناظرة داعي دعاة الدولة الفاطمية المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي إلى أبي العلاء المعري .

أمّا المناظرات التي ظهرت في كتب خاصة فأهمها : مناظرة أبو حاتم الرازي « الاسماعيلي » مع أبي بكر الرازي « الطبيب » وقد دوّن وقائعها وتفاصيلها أبو حاتم في كتابه « أعلام النبوّة » ، وهناك مناقشة « بديع الزمان الهمذاني » مع « الخوارزمي » ، ومناظرة ابن سينا وأبي ريحان البيروني التي نُشرت في مجموعة كتاب « جامع البدائع » المنشور في مصر سنة ١٩١٧ م . ثم نشرها « حلمي ضياء أولكن » في مدينة استانبول سنة ١٩٥٣م ، ثم قام بنشرها والتقديم لها باللغتين الفارسية والإنكليزية « سيد حسين نصر » و« مهدي محقق » سنة ١٩٧٢ م ، وكان البيروني قد سأل ابن سينا عن قضايا فلسفية ، فاعترض البيروني على الأجوبة ، وتفوّه بكلماتٍ فيها الكثير من السفاهة وقلة الأدب ، فأجاب عنها تلميذ ابن سينا أبو سعيد أحمد بن علي المعصومي قائلاً :

« لو اخترت يا أبا ريحان لمخاطبة الحكيم ابن سينا غير تلك الألفاظ لكان أليق بالعقل والعلم » .

وهذه الرسائل تُعتبر في قمة الفكر العربي والإسلامي ، وهي أيضاً سبيل لتفهم بعض الجواب من أفكار هذين العالمين ، ووسيلة لإيضاح المشكلات الفكرية ، والمواضيع الكبيرة في الفلسفة . وقد ذكرها البيهقي منددآ بالطعن والتجريح الذي صدر عن البيروني قائلاً :

« وليس الذم والتثريب والتهجين من دأب الحكماء المبرزين ، بل تقرير الحق ، ومن قرر الحق استغنى عن تهجين أهل الباطل » .

على أن أظرف وأغرب من كل ما ذكرناه ، المناظرة الرباعية بين

أربعة من كبار دعاة « الاسماعيلية » وهم من الأعلام في الفلسفة ، ومن الذين كتبوا الكتب القيمة ، وصالوا في مرابع العلم ، ومن المستغرب حقاً أن يكونوا أعضاء عاملين في مدرسة فكرية واحدة . . . ويحدثنا تاريخ هذه المدرسة :

بأنه عند ظهور كتاب « المحصول » الذي وُضع موضع التداول في مطلع القرن الرابع الهجري أو العاشر الميلادي ، وهذا الكتاب يُنسب إلى الداعي الاسماعيلي « محمد بن أحمد النسفي »[1] .

ومهما يكن من أمر . . . فإن الإستحسان الذي ناله كتاب « المحصول » لدى مفكري الاسماعيلية وطبقات علمائها في ذلك العصر حفز « أبو حاتم الرازي »[2] الداعي الاسماعيلي في شمال غربي

---

(١) « محمد بن أحمد النسفي » داعٍ كبير استطاع أن يحوّل مذهب الدولة السامانية السني إلى الاسماعيلية . . . لم يعرف تاريخ ولادته ولا تفصيلات عن شبابه ، وكل ما عرفناه يتلخص بأنه أعدم سنة ٣٣١ هـ . وهذا جاء في كتاب « الفرق بين الفرق » لمؤلفه عبد القادر البغدادي ، مؤلفاته لم يظهر منها أي كتاب ويبدو أنها أصيبت بالتلف أو تعرضت للنهب وللضياع .

(٢) « أبو حاتم الرازي » هو أبو حاتم أحمد بن حمدان الليثي الورسناني الرازي . كان داعياً للإسماعيلية في منطقة الري ببلاد فارس ، ثم انتقل إلى بغداد حيث اتخذها مركزاً لإقامته . لا يعرف تاريخ ولادته بالضبط ، ولكنه مثل نشاط الدعوة الاسماعيلية في عهد الظهور الاسماعيلي حتى أصبح من أعلام السياسة والدين ، وموجهي النهضة العلمية الإسلامية في القرن الثالث للهجرة ، برأي الأعداء قبل الأصدقاء . قال عنه المستشرق « بول كراوس » :
كان من كبار دعاة الاسماعيلية ، ولعب دوراً مهماً في الشؤون السياسية في طبرستان والديلم وأصفهان والري ، حتى استجاب له كبار رجال الدولة مثل « أسفار بن شيرويه » و« مرداويج » القائد وغيرهما .

بلاد فارس ، فوضع كتاباً ناقش فيه ما جاء في كتاب « المحصول » ، وسمّاه « الاصلاح » ، ومن الجدير بالذكر أن الآراء التي أوردها الرازي أوجدت ردّة فعل لدى داع إسماعيلي كبير هو « أبو يعقوب[1] السجستاني » ، فاعتبرها مخالفة للأصول وللواقع ، وهذا ما جعله

--- اضطر في أواخر أيامه إلى الاختفاء خوفاً من الأعداء الذين كانوا يتربصون به الدوائر ومات سنة ٣٢٢ هـ أي بعد تولية «القائم بأمر الله » شؤون الدولة الفاطمية في شمال افريقيا ، ويُقال إنه عمّر اثنين وستين عاماً .

كان معاصراً « لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور ، وصاحب الآراء الفلسفية المعروفة التي خرج فيها على كثير من نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيائية منكراً فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين ، معتقداً بالفلسفة وحدها ، وبالخروج على واقع الدين والنبوءة ، فردّ عليه أبو حاتم ودارت بينهما مناقشات حول النبوءة بوجهٍ خاص حضرها بعض العلماء والقواد ، وقد دوّنها أبو حاتم في كتاب سمّاه « أعلام النبوة » ، أهم مؤلفاته : كتاب الزينة ، والاصلاح .

مما تجدر الاشارة إليه أن أبا بكر الرازي وضع كتابين في هذا المعنى هما : « مخاريق الأنبياء » و« حيل المتنبئين » وقد اعتبرهما البيروني من « الكفريات » .

(١) « أبو يعقوب السجستاني » هو أبو يعقوب إسحق السجستاني ، من كبار دعاة الاسماعيلية الذين لعبوا دوراً كبيراً في مجال الفلسفة ، وأدى لها الخدمات الكبرى لدرجة أنه قُتل أخيراً في سبيلها ، يُعتبر الفيلسوف الكرماني من أنجب تلاميذه .

حياته تعتبر غامضة أشد الغموض . اتصل بنصر بن أحمد الساماني في بلاد ما وراء النهرين وجعله يؤمن بمبادئه وعقيدته .

يُنسب إلى سجستان وهي مقاطعة جنوب خراسان من أسرة فارسية قيل إنها تتصل « برستم » بطل الفرس . له أكثر من خمسين مؤلفاً أشهرها : اثبات النبوءات ، وتحفة المستجيبين ، والينابيع ، وكشف المحجوب ، قُتل سنة ٣٦٠ هـ .

يقوم بتأليف كتاب يُناقش فيه آراء الرازي وقد سمّاه « النصرة » وفيه ينتصر لمؤلف كتاب « المحصول » ، ويهاجم أبا حاتم الرازي ، وبعد زمنٍ غير بعيد استعرض الداعي الاسماعيلي أيضاً « أحمد حميد الدين[1] الكرماني » الموضوع بكامله استعراضاً وافياً ، وألّف كتابه القيم « الرياض »[2] في الحكم بين الدعاة الثلاث ، فنقدهم نقداً علمياً موضوعياً ، وقابل بين أفكارهم والعقائد الإسماعيلية المعترف عليها في البلاط الإمامي الرسمي ، ومن الغريب أن الكرماني لم يأتِ على ذكر مؤلف المحصول ، بل كان حديثه منصباً على أبي حاتم ، وأبي يعقوب ، وهما من المشاركين في المناظرة .

وبالجملة فهذا النقاش يعطينا درساً عن الحرية الفكرية التي كانت سائدة في أوساط العلماء في ذلك العصر البعيد ، وعن انفتاح صدورهم لتقبل النقد البنّاء ، والخضوع إلى الحقيقة والواقع بينما هم من أعضاء مدرسة فكرية واحدة .

---

(١) « أحمد حميد الدين الكرماني » شخصية علمية خارقة ، اكتنف حياتها الغموض أيضاً ، وفيلسوف كبير عاش في عصر علمي زاهر ، وقد ترك للأجيال عدداً من الكتب أقل ما يُقال عنها أنها كنز ثمين وتراث خالد .
اعتبره الفلاسفة الإسلاميين أعظم عالم انتجته المدرسة الاسماعيلية الفكرية . وفد على القاهرة من بلاد فارس سنة ٤٠٨ هـ . بناءً على طلب الخليفة الحاكم بأمر الله ، وذلك عندما حمي وطيس المعارك الدينية ، وقامت الدعوات الجديدة ، وراج سوق البدع . فألقى المحاضرات ودعا الناس إلى الهدف الصحيح ، ولما لم تلق أقواله القبول لدى بعض الفرق عاد إلى قواعده . أهم مؤلفاته : راحة العقل ، والرياض .

(٢) الرياض : حققه ونشره د . عارف تامر ، طبعته دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان ـ سنة ١٩٦٠ . .

إمام الحقيقة

«H. Corbin»
La Collège de France

ذكر البروفسور « هنري كوربان » وهو أحد المستشرقين الكبار الذين كتبوا أقوم البحوث عن الفلسفة الإسلامية والتصوف ، ذكر :

بأن هذه الفلسفة أُصيبت بما يشبه العقم في المشرق بعد وفاة الغَزَّالي ، وظلَّت على ذلك الحال حتى جاء « فخر الدين الرازي » و« نصير الدين الطوسي » فتمكَّنا في فترةٍ قصيرةٍ من إعادة الحياة والوجه المشرق إلى هذه الفلسفة ، وهكذا ظلَّ الفكر الإسلامي مزدهراً ونشيطاً حتى ظهور « ابن خلدون » في المغرب .

هذه كلمة ارتجالية طافحة بالعاطفة الجياشة والغلو أرسلها مستشرق كبير عرفته تمام المعرفة ، وتوطدّت بيننا صداقة متينة في بيروت عندما كان يتخذ منها استراحة في الذهاب والإياب ، وفي طهران عندما كان يتسلّم مسؤولية إدارة المعهد الإفرنسي للدراسات الإيرانية ، وفي باريس عندما كان يدرّس في « كلية باريس » أي

الكوليج دي فرانس . فاستقرّت تلك الكلمات في أذهان بعض الباحثين والمهتمين ، واعتبروها حقيقة كانت خافية عليهم . أمّا بالنسبة لنا فقد مررنا بها مرور الكرام ، واعتبرناها مخالفةً لما نعتقد به . فالفلسفة الإسلامية بنظرنا لم تصب بنكسة في المشرق بعد رحيل الغزّالي ، لأن الغزّالي نفسه لم يكن فيلسوفاً ، أقولها دونما أي خوف ، ولم يُحسب يوماً على الفلاسفة، وهكذا ، نقول عن « فخر الدين الرازي » أمّا « نصير الدين الطوسي » ، فنرى أنه آخر فيلسوف إسلامي ظهر على مسرح الفلسفة في المشرق ، ففي عهده انبعث النشاط ، وتحقق الازدهار ، وعادت الفلسفة إلى احتلال مساحة شاسعة من عقول العلماء .

ممّا لا مجال للريب فيه ، أن لقاءً فكرياً حصل بين الرازي فخر الدين ، وبين الطوسي نصير الدين ، ولكن كلاهما قد اتبع سبيلاً مختلفاً عن الآخر .

وعلى العموم ، وبالرغم من أن آثارهما ومخلفاتهما الفكرية قد حازت على التقدير والثناء ، فإنها ظلّت بحاجة إلى المزيد من البحث والدراسة والتعمق والعناية ، وقد تكون العلاقات الأدبية بين الاثنين قد ظهرت في الردود والمناقشات الكلامية ، والتعليقات التي انطبعت على الحواشي في بعض كتبهما ، والتي ظهر فيها الخلاف والعداء القديم المستحكم بين دعاة الكلام والمنطق والفقه والدين ، وبين الفلاسفة ، وكل هذا سنأتي على ذكره في الصفحات التالية .

بين الفلسفة والدين

لا بد من ساعة تفكير، نفيء في خلالها إلى ظلال العقل نستمدُّ منه المعرفة والعون لاجتياز المراحل العسيرة، وعبور الدروب الضيِّقة، وخاصة عندما تتكاثف الموضوعات الصعبة، وتبرز إلى المجال حاملة معها التعقيد والرموز والمعميات .

إننا عندما نخوض غمار هذا المجال الواسع الآن، فلأنه ذو علاقة بكتاب «المناظرات» وقد يكون وارداً فيه كل ما ذكرناه ظاهراً أو مستوراً وراء المعاني والكلمات .

موضوع الفلسفة والدين الذي نعالجه، ما زال منذ مطلع القرن الثاني للهجرة حتى يومنا هذا الشغل الشاغل للعديد من الباحثين والدارسين العرب والأجانب، ومن الواضح أن الباحث فيه، لا بد له من مواجهة سبيلاً عسيراً محفوفاً بالعثرات، وربما أدى ذلك به إلى نفقٍ مظلم يحجب في باطنه الجهود والآمال والأهداف . فالتفريق بين الفلاسفة ورجال الدين والفقهاء وعلماء الكلام، ليس من السهولة بالقدر الذي نتصوره، أما أسلوب معالجته فيحتاج إلى مزيدٍ من الدرس والوعي والعناية .

إن كلمة فلسفة معناها « الحكمة » أو معرفة الأشياء بأسسها ومبادئها وأصولها ـ بعدها وقربها ـ عللها الأولى . . . وهي كلمة إغريقية مركبة في الأصل من « فيليا » أي المحبة ومن « صوفيا » أي الحكمة ، فيكون معناها « محبة الحكمة » ، وبمعنى آخر هي : الوصول إلى أعماق حقائق الموجودات ، ثم القول والعمل بما يوافق العلم والعقل ، وإدراك باطن الأشياء ، وما وراء الأصول ، وهي ضد التصديق والإيمان دون بيِّنة أو برهان ، غير أن الفيلسوف « هيديجر » يقول : بأن كلمة « صوفيا » لا تدل على معنى الحكمة ، بل إن « صوفوص » هو من ألَّف شيئاً وعجم عوده وعرفه حق المعرفة ، وإن كلمة « فيليا » تدل على الاتصال والاتحاد ، ولذا فإن الفلسفة ليست « محبة الحكمة » بل هي خبرة ومعرفة تحصل من الاتحاد بالأشياء والنفوذ في الوجود ، وعندما نرجع إلى التاريخ نرى (هيرودوت) يستعمل كلمة فيلسوف للدلالة على معنى المستزيد من العلم والمعرفة . فالفلسفة محبة الحقيقة على اختلاف أشكالها . وقد قسموها إلى أربعة أقسام :

الأول ـ « الرياضيات » : ويتفرع منها العدد والهندسة وعلم الكلام والجبر والهندسة .

الثاني ـ « المنطقيات » : ويتفرع منها الشعر والخطابة والمناظرة والبرهان .

الثالث ـ « الطبيعيات » : وهي المبادىء الجسمانية وعلم الإجرام والعوالم والكون والفساد والطبيعة وما فيها من معادن ونبات وحيوان .

الرابع ـ « الماورائيات » : وهي المبدعات والروحانيات والفيض والانبثاق والجواهر البسيطة العقلية

وعلم النفس والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية وعلم السياسة وما يتفرع منها كالسياسة النبوية والملكية والعامية الخاصة والذاتية .

فعلى ضوء ما ذكرناه يمكن القول :

بأن الفلسفة العربية التي شقّت طريقها إلى الأفكار في عهد مبكر من ظهور الإسلام ، هذه الفلسفة كان مقدراً لها أن تمر بمراحل متقلبة ومعقدة ، بل كان مفروضاً عليها أن تخضع إلى أعاصير الأزمنة الهوجاء ، ورياح العصور العاتية ، وها هي اليوم لا تزال تتعرّض إلى هبّات طاغية من التعليقات والاجتهادات والدراسات التي أقل ما يُقال عنها إنها تختلف باختلاف معلومات الباحثين والدارسين واجتهاداتهم في حقول التفسير والتأويل ، وفهم ما وراء الرموز والمغمضات ، وعندما نقول : إن بعض هذه الدراسات والبحوث قد أهمل أصحابها العديد من الجوانب واكتفوا ببعض الشروح ، والإضافات المتباينة والمنقولة ، فنكون قد أصبنا كبد الحقيقة ، لأن هذه البحوث كانت بمجملها بعيدة عن الواقع ، ومختلفة عن الجوهر ، وذات فروع عديدة ، وبالجملة فإن أهم ما كان يدور على مسرح الفلسفة في تلك العصور ينحصر بين فرقاء ثلاث :

فريق يرى أن الفلسفة يجب أن تكون بمنجاة من قيود الدين ، أو بلغة أصح اعتبار الدين خاضعاً ومستمداً منها في كافة الأحوال .

وفريق ثاني يعمل لإبعاد الفلسفة كلياً عن الدين ، لأنها على حد زعمه تدخل عليه الفساد وتضعه تحت سهام المحن والشرور .

أمّا الفريق الثالث ، فكان يخطط للتوفيق بين النظريتين أي بين الدين والفلسفة ، وهذا هو الأهم ، والأكثر بروزاً على المسرح ، وليس غريباً أن يستمر الصراع بين تلك العناصر التي تجند ممثلوها ، وبرزوا إلى الميادين يحملون سلاح الجدل والكلام للذود عن العقائد والأفكار التي يدين بها كل منهم .

لقد كان الصراع موجوداً وقائماً بين الفلاسفة من جهة ، والمتكلمين ورجال الدين ـ المتفقهين من جهة أخرى ، وذلك قبل ظهور ابن سينا ، ثم استمرَّ هذا الصراع حتى عهد ابن رشد وخُتم في عهد نصير الدين الطوسي الذي اعتبر كما ذكرنا آخر فيلسوف إسلامي ظهر على مسرح الفلسفة العربية الإسلامية .

بعد هذا العرض يقضي علينا الواجب العلمي أن نعرِّف كلمة فيلسوف حسب مفهومنا فنقول :

الفيلسوف هو الذي نهل من ينبوع الحكمة ، وآمن بالعقل ، واعتبر الدين قضية خاصة به تقوم على مبدأ خضوعها للعقل ، والفيلسوف هو الذي هضم كافة العلوم السائدة في عصره ، وحاز على لقب موسوعي أو أكاديمي ، ولكي يوفّر لنفسه هذه الدرجة العلمية العالية ، عليه أن يكون متفوقاً وضالعاً في الأدب والشعر وعلم اللغة والخطابة والقصة والرسم والموسيقى والسياسة والفلك والهندسة والرياضيات والطب والكيمياء والجغرافيا والتاريخ ، هذا بالإضافة إلى معرفة لغة أجنبية على الأقل ، ومعنى هذا يجب أن يكون دائرة معارف قائمة بذاتها ، وجامعة لكافة أبواب المعرفة وهذا النوع من العباقرة قليل ، وقد لا يجود به الدهر إلاّ نادراً .

أجل . . . كان الصراع بين رجال الدين والفلاسفة قائماً منذ

مطلع القرن الثاني للهجرة كما ذكرنا ، واستمرَّ هذا الصراع ، وعندما جاء الغزَّالي اتخذ الصراع اتجاهاً آخر ، لأن مباحث الغزَّالي في هذا الصدد اعتبرها البعض فلسفية ، وأنكرها بعض الدارسين بقولهم :

إنها اطروحات كلامية استهدفت التغطية على الفلسفة مع فكرة تحويلها إلى ما يسمَّى فلسفة دينيَّة بحتة .

فعلم الكلام قد يكون اندمج في ذلك العصر بالفلسفة من طرف واحد ، أو بلغة أصح ربما يكون قد توجَّه في اتجاهها ، لأن مباحث المتكلمين ظلَّت بالرغم من تشبعها بالروح الفلسفية تأخذ منهجاً بعيداً عن الفلسفة بوجه العموم ، ويبدو أن هذه الفلسفة لما تستطيع استيعاب علم الكلام تماماً بالرغم من إدخال المنطق في مناهج المتكلمين .

ومهما يكن من أمر . . . فإن علم الكلام لم يخرج عن كونه مجموعة أبحاث وتفسيرات وشروح تدور حول قضايا الدين ، فمعنى الكلام عندهم هو كلام الله ذهاباً مع الإيمان بأن ما ورد في الكتب السماوية إنما هو كلام الله . إذن . . . فقد يكون لأصحاب علم الكلام نظريات فلسفية مقررة ـ ومعتمدة ، ولكن الحقيقة تأبى إلاّ البروز على الساحة ، والافصاح عن علم الكلام باعتباره لا يخرج عن كونه شرحاً وتفسيراً للآيات والسور القرآنية التي كانت تتلى في المساجد والنوادي ، ولكن هذا العلم تطوَّر وظلَّ سائراً في سبيله حتى أصبح علماً واضح المعالم يتجادل به الناس عبر الكتب ، كما أن بعض الفرق الإسلامية اعتمدته أساساً للتعبير عن عقائدها ومبادئها . من جهة ثانية يجب أن لا ننسى بأن التيار الديني المضاد للفلسفة كان يعتبر الفلاسفة مجرد ممثلين للكفر وللإلحاد دون تفريق

بين القدماء أو المحدثين ـ الأوائل والأواخر ـ وقد قسموهم إلى فئات ثلاث :

الأولى ـ « الدهريون » : وهم الذين جحدوا الله ، وأنكروا وجوده .

الثانية ـ « الطبيعيون » : وهم الذين آمنوا بالله ، غير أنهم أنكروا القيامة والبعث واليوم الآخر وخلود النفس .

الثالثة ـ « الإلهيون » : وهم الذين آمنوا بالله واليوم الآخر ، ولكنهم أتوا بعقائد جديدة وبدع مستوردة طافحة بالكفر والإلحاد .

ولا يمكن الدخول في جدل أو مناقشة مع الدهريين والطبيعيين لأنهم زنادقة ولا جدوى من مناقشتهم والدخول في حديث معهم ـ وهذا على حد قولهم ـ . أمّا الإلهيون فبعض علومهم صحيحة كالرياضيات والسياسة والمنطق والتربية والأخلاق .

لقد هاجم الغزّالي الفلاسفة في كتابه « التهافت »[1] وكفرهم لأنهم على حد قوله يقولون :

إن الله يعلم الكلّيات ، ولا يعلم الجزئيات ، كما أنه انتقد اعتقاداتهم القائلة بقدم العالم ، وبفيض العقول ومراتبهم ، وقد غاب عنه ما في هذه المبادىء من العمق والدقة ، ولعله في ذلك الوقت كان يعبّر عن آراء « الأشعرية » وخاصة عندما كان يتطرق إلى

---

(١) تهافت معناها التساقط شيئاً بعد شيء ومصدره « الهفت » .

مبدأ العقلية ، وإلى مبدأ ابن سينا الذي يبني الممكنات التي لا قدرة لها على الوجود بذاتها ، وقد ردَّ عليه كما نعلم ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » بقوله :

الفلاسفة يرون : إن الله يعلم بعلم غير مجانس لعلمنا . فعلمنا معلول للمعلوم به ، وهو محدث بحدوثه ، ومتغيِّر بتغيره ، بينما علم الله علة للمعلوم ، ومن شبَّه العلمين ـ أحدهما بالآخر ، أو جعل العلمين المتقابلين بخواصٍ واحدة ، فيكون في درك الجهالة والغباء .

أجل . . . لقد هاجم الغزَّالي الفلاسفة ، وقسَّمهم إلى فئاتٍ ، ونقض آراء فلاسفة الإغريق وفلاسفة العرب الذين أخذوا عنهم أمثال : الفارابي وابن سينا ، وقد راجع مجموع المسائل التي بحثوا فيها إلى عشرين مسألة أهمها : قدم العالم ، وحشر الأجسام ، ونظرية السببية ، وقد مرَّ معنا أن الفيلسوف ابن رشد قد ردَّ عليه وسخف من أقواله ، وأحبط مساعيه .

إن هجوم الغزَّالي لم يكون موضوعياً ، وقد دُفع إليه من قبل « الأشعرية » التي لم تجد ثغرة تنفذ منها إلى حرم الفلسفة سوى الدين ، كما لم تجد عصا تتوكأ عليها سوى الغزَّالي الذي أراد أن يحصل على ثقة الفئة الحاكمة ، ومنها الخليفة وأكثرية الوزراء الذين كانوا من الأشعرية ، وهذا بالإضافة إلى بعضِ رجال الدين . ومن الواضح أن معركة ضارية كان أوارها مشتعلاً آنئذٍ بين الفلاسفة ورجال الدين في ذلك العصر .

من جهةٍ ثانية . . . فإنَّ الغزَّالي كان يسعى إلى التجديد بالبنية

الدينية ، غير أن محاولاته لم يُكتب لها النجاح أمام العلوم والتيارات التي كانت تنتشر في مدارس الفلاسفة فيتناقلها الطلاب ، ويحملونها إلى كل مكان ، وهناك رأي يمكن استخلاص حقيقته بسهولة بعد درس كتب الغزّالي الكلامية ، ومقارنتها بكتبه المضمونة ، فهو عندما أخذ ينتقد الفلاسفة والباطنية غيره عندما يكتب فلسفته الخاصة ، ثم غيره وهو يرفض كل شيء ليتقمّص صوفياً منقطعاً « معتزلاً » ، وإذا كان قد جرّب ليكون ضد الباطنية وجدلياً معارضاً ، فهو في كتابه الذي ردَّ فيه على الفلاسفة « سوفسطائياً » تبدو عليه روح المناقضة في كل منحى سلكه معهم ، وقد يكون من غير إدراك قد ذهب إلى حد تقريب الفلسفة من قواعد الدين .

إن التيّار العقلي الذي كان يجسّده المعتزلة والإمامية والفلاسفة المسلمون الذين استطاعوا أن يقيموا أصول العقيدة الإسلامية على أسس عقلية وقواعد منطقية مستفيدين من حكمة الإغريق التي نقلت إليهم ، وهؤلاء يمثلون المنحى التجديدي في الأمة .

من جهةٍ ثانية فإن تيّار الحشوية وأهل الحديث الذين كانوا يتمسكون بظواهر ألفاظ القرآن والسنّة ويتعبدون بالنص كما ورد ، ويمثلون التيار التقليدي الجامد فيها ، ولا ندري إلى أي فريقٍ كان ينتمي الغزّالي ؟ .

لقد كان الغزّالي يدين بعقيدة « الأشعرية » وهذا ثابت ، بحكم تربيته العلمية وتتلمذه على يد قطب من أقطابها هو « أبو المعالي الجويني » مضافاً إلى ذلك أنه كان أحد أبرز مدرسّي المدرسة النظامية في نيسابور ، ثم من ألمع وأعظم مدرسّي المدرسة النظامية في بغداد فيما بعد ، وقد حاز هذا المنصب بعدما قابل الوزير نظام الملك واتفق

معه على كل الخطوط . واعتقد أن العقيدة الأشعرية التي دان بها « قسراً وخوفاً » قد تحالفت مع النظام السياسي القائم آنذاك لتحقيق مصالح متبادلة . فمن مصلحة هذه السلطة أن تشل وتعطل التيار العقلي الذي كان يقدم للناس مقولاته ، ويطلبهم بأن يكونوا أكثر وعياً ، وكل هذا لا يتم إلاَّ بتقوية التيَّار الجامد الذي يمثله الأشاعرة ، وإفساح المجال لها للإنتشار في قلب الأمة ، وتقضي على كل مناهضيها ، ومما يؤيد هذا القول :

إن الغزّالي في ذلك الوقت قد ألّف كتاب « المستظهري في فضائح الباطنية » وفضائل المستظهرية ، وذلك بناءً على طلب الخليفة « المستظهر بالله » لمحاربة أفكار هذه الفرقة ، وكان هذا الكتاب سبباً لاستهدافه لخطرها وازدياد شعوره بحلول هذا الخطر أي ساعة ، بعد أن تمَّ اغتيال عدداً من الوزراء والأمراء والخلفاء وفي طليعتهم نظام الملك قطب الأشعرية . ومما يجب أن يُقال : إن العامة من الناس طبعوا على النفور من كل جديد وغريب ، وتقديس كل ما ألفوه من نمط تفكير وأسلوب حياتي ، والعقل وأتباعه وما يتعلق به ، ميالون إلى الخلق الدائم للأفكار التي تخلق أنماطاً جديداً للحياة . واعتقد :

إن صاحب كتاب تهافت الفلاسفة ، لم يستطيع أن يوقف عجلة الزمن ، أو يشل عمل العقل ، ويقضي على مدركاته وإنجازاته .

إن « الباقلاني » و« البغدادي » وهما من أقطاب الأشعرية وفرسان علم الكلام قد سبقا الغزّالي إلى مثل هذه الأساليب ، عندما وجهّا نقداً إلى الفيلسوف الاسماعيلي « الكرماني » واعتبراه من « المعطلة »[1] وذلك عند حد قولهما أنه ينفي الصفات عن الباري عز

---

(١) المعطلة ـ لغة كانت تطلق على الشيعة وخاصة الباطنية لأنها بنظر السنة تعطل =

وجل ، ولكن الكرماني أجاب على النقد بقوله :

إن التعطيل الصريح إنّما يكون بتوجيه حرف النفي « لا » نحو الهوية قصداً كأن يُقال : « لا هو » وهو « لا إله » ، وليس هذا ما يقول به ، إذ النفي عنده هو نفي الصفات وتوجيه حرف النفي « لا » نحو الصفات دون الهوية . ويضيف الكرماني قائلاً :

فإن قال قائلٌ . . . فمن الموصوف بصفات الذات ، ومن الموصوف بصفات العقل ؟ قلنا له : إن الـذي لا جوهر له هو القادر الذي قَدَّر لا من شيء ، والحي الذي أحيا لا من شيء بذاته ، ولو لم يكن كذلك لكان يحتاج إلى علم به ، وإلى قدرة ، وإلى حياة ، وإلى جوهر ، وإنّما الموصوف بصفات العقل هو النفس ، لأنها أخرجت جميع ما كان من حد « القوة »[1] إلى حد « العقل »[2] . إذن فهي عالمة « بعلم » وقادرة « بقدرة » ومؤيدة « بإرادة » وإن علمها وقدرتها وإرادتها هي القوة التي استفاد منها العقل ، أو بمعنى آخر فإن كل ما هو دون العقل ذو علم ، وأمّا الباري فلا يجوز أن يُقال له فوق أو تحت أو دون أو غير ذلك . ويذهب الكرماني إلى توضيح أفكاره الفلسفية فيقول :

إن بين الموجودات تضاداً وتنافراً ومحاولة من جانب بعضها للبعض الآخر فهذه الموجودات كائنة برغم هذا التنافر وهذا التضاد ،

= الشريعة ولا تعمل بأركانها .

(١) حد القوة ـ تعبير فلسفي معناه القوة التي تحتاج إلى من يقيمها فهي لا تملك الأسباب الجوهرية لإقامتها .

(٢) حد الفعل ـ تعبير فلسفي معناه الفعل الذي يقيم نفسه بدون الاستعانة بأحد ، أي قوة ذاتية .

كما لا يفقد منها في الوجود الضد ، وإنما هي بحت الوجود محفوظة ، وهذه النظرية أكدها الفيلسوف « دي كارت » ودافع عنها وللفارابي رأي مطابق يقول فيه :

« حفظ ادامة الشيء ليس وجوداً لذاته إدامة لا تتصل بشيءٍ من العلل غير ذات المبدع » ، وينتقل لينفي « الأيسيَّة »[1] و« الليسيَّة »[2] والصفات عن الباري عز وجل نفياً مطلقاً كما أفرد أقوالاً طويلة لمذهبه في الدعوة إلى التوحيد ، ووصف الأصلين ـ الإبداع ـ والانبعاث ـ وقابل بين عالم الإبداع وعالم العقول ، وبين العالم الجرماني ، أو عالم الأفلاك والكواكب ، وبين العالم الجسماني من دون فلك القمر ، وبين عالم الدين أو عالم النبوءات ، ثم رسم الدوائر والمخططات والدوائر الجغرافية والفلكية والأرضية والجسدية ، وطبَّق المثلات على الممثولات بأسلوب ساحر جذَّاب . لقد قلنا :

إن الغزَّالي هاجم الفلاسفة لإرضاء من كان يعيش في ظلهم وهم « الأشاعرة » فذهب إلى أن الدين يجب أن يبقى فوق الفلسفة بمعناها الصحيح ، ومن الواضح أن ابن سينا في محاولاته الكلامية مزج بين الفلسفة وعلم الكلام مزجاً منطقياً أدَّى بالتالي إلى اختلاف تلك المحاولة عمن أتى بعده لغلبة روح الانتصار في علم الكلام .

أمَّا المعركة بين فخر الدين الرازي ، ونصير الدين الطوسي ، فهي معركة بين الفلسفة والدين ، ومن الواضح أنها استمرَّت وشبَّ

---

(١) « الأيسيَّة » من « ايس » تعبير فلسفي معناه إثبات الوجود .

(٢) « الليسيَّة » من « ليس » تعبير فلسفي معناه نفي الوجود .

أوارها أخيراً في كتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن سينا ، وذلك عندما تصدّى فخر الدين الرازي لشرح هذا الكتاب ، فقد فتح النار عندئذٍ على ابن سينا دون هوادة ، وكانت خطته تقضي بالإجهاز على الفلسفة ، وهذا ما حمل « نصير الدين الطوسي » على المبادرة لهدم محاولة الرازي وتسفيه أقواله ، ومن الجلي أنه توفق في ذلك لأنه كان وثيق الصلة بدائرة ابن سينا الفلسفية ، وعارفاً بمداخلها ومخارجها وأبعادها وما يحوط بها ، وفوق هذا فقد كان همه إضعاف التيار الديني المعاكس للفلسفة . وكان يتزعم هذا التيار فخر الدين الرازي ، وزيادة على ذلك قصد إظهار ضعفه وعجزه عن استيعاب مرامي الفلاسفة وأهدافهم . وهنا لا بد من القول :

بأن الفلسفة كانت في تلك الفترة تعاني من الاضمحلال والانهيار ، فظهر نصير الدين الطوسي ، وتمكن من بعث الحياة فيها متخذاً لنفسه طريقاً واضحاً ، وقد تجلّى ذلك بشرحه وهضمه للسينونية التي فهمها ثم شرحها شرحاً موضوعياً جاء متفقاً والأصل ، بينما لدى فخر الدين الرازي لم يكن شرحه مفهوماً إلاّ من الجانب الديني ، لهذا جاء غير وافي القصد بنظر الباحثين المتجردين .

لقد مرّ معنا أن الفيلسوف الفارابي جمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ، كما أن ابن سينا عمل إلى التوفيق بين نظريتي الفيض المتوسطة ، وبين القول بقدم العالم وحدوثه ، وفي كتاب ابن رشد « فصل المقال » نلمس أنه أقدم ما كتب في موضوع الجمع بين الدين والفلسفة ، لأن الحقيقة الدينية لا تختلف في نظر هذا الفيلسوف عن الحقيقة الفلسفية ، بل الفلسفة في نظره صاحبة الشريعة ، وأختها الرضيعة .

وبشّر اخوان الصفا ، وبذلوا جهودهم لأجل التوفيق بين الدين والفلسفة بحسب مبادئهم التي تلزمهم بالاستهداء بالعقل الذي هو مصدر الوحي والإلهام بالنسبة لهم ، كما استهدى العلماء بالكتب السماوية التي أوحى الله بها إلى الأنبياء . من هنا يمكن القول : بأن الدين هو الإيمان المطلق دون دليل أو برهان ، بينما الفلسفة هي عدم الإيمان بشيء إلاّ بعد التأكد والتثبت من الواقع والحقيقة ، فالعالم يؤمن طوعاً وتسليماً ، بينما الفيلسوف لا يؤمن إلا على ضوء العقل ، ومن هنا كانت النقمة عليه ، وقد رأينا كيف حكم على « سقراط » بالموت بسبب دعوته ، وما تعرَّض له « غاليلي » و« ديكارت » و« اسبينوزا » و «السهروردي » و« الحلاّج » و«النسفي » و« التاهرتي »[1] الاسماعيليان ، وغيرهم من الفلاسفة العرب والإسلاميين لأنهم تكلموا بما هو غريب وجديد وخارج عن نطاق مفهوم الطبقة الدنيا من الأمة التي انصاعت إلى آراء رجال الدين والعلماء ، بعد أن تمكنوا سن إدخال الوهم في عقولهم بأن الفلاسفة هم طبقة من الكفار جاءوا ليشوهوا معالم الدين ، ويقيموا مكانه قواعد للكفر والإلحاد ، فصار من واجب السلطان إرضاءهم وهذا الإرضاء لا يكون إلاّ بالضغط على رجال الفكر والعباقرة والفلاسفة .

---

(١) هو « عبدالله بن العلوي التاهرتي » من أهل مدينة « تاهرت » في المغرب ، ومن نسل الحسن المثنى . أرسله الحاكم بأمر الله الفاطمي إلى السلطان محمود الغزنوي ، فأمر أهل نيسابور بمناظرته ، فاجتمع عليه فريق من الشافعية والأشعرية ، ولمّا لم يستطيعوا إفحامه رفعوا أمره إلى الخليفة العباسي القادر بالله ، فأمر بقتله سنة ٤٠٥ هـ .

والحقيقة :

فإذا كان بعض الأمراء والحكام قد نكلوا بالفلاسفة ، وأحرقوا كتبهم فمرد ذلك إلى ضعف سلطانهم ورغبة في إرضاء العامة الذين هم عماد الحكم والنظام ، بل اعتنقوا الدين ، ولم يستطيعوا اعتناق الفلسفة لصعوبة دراستها وبعدها عن أفهامهم ، وانصرفوا إليه انصرافاً كلياً دون أن يكون لهم من عقولهم رادع أو دليل يميِّز بين الغث والسمين ، أو بين الخطأ والصواب .

رأيت في واجهة إحدى المكتبات كتاباً عنوانه « الفيلسوف الغزَّالي » ، فاستغربت إقدام مؤلفه على الخلط بين الفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام ، وأدركت أن كاتبه لا يعرف معنى الفلسفة ، وإن في عالمنا العربي ادعياء تقصموا ثوب العلماء ، وهؤلاء لم يقرأوا مؤلفات الفلاسفة قراءة موزونة ، ولم يدققوها ، أو يفهموا مراميها ، وهكذا كان موقفهم من علماء الكلام والفقهاء ، ورجال الدين .

فعندما نقول : إن الغزَّالي فيلسوف ، وفخر الدين الرازي فيلسوف ، فيجب أن نذكر إلى أية مدرسة فلسفية ينتميان ، أإلى الفيثاغورية ، أم الأفلاطونية ، أم الأرسطالية ـ « المشائية » أم إلى « الرواقية » أم الأفلوطونية المحدثة ، أم إلى غيرها من المدارس الفلسفية المعترف بها .

في الواقع :

إن البحث العلمي في عصرنا الحاضر يحتاج إلى تخصص في البناء والجوهر وإلى تجريده من العلوم الأخرى التي ألصقت فيه ، وبالنسبة للفلسفة فنحن بحاجة إلى المزيد من الدرس والبحث للكشف عن

الحقيقة الضائعة ولتبيان التلاحم والفروقات بين الدين والفلسفة وعلم الكلام وخاصة في عصر الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين ، وكم يكون من الواجب علينا التطلع إلى قراءة المزيد من كتب الفلسفة وتصنيفها وعزل بعضها عن بعض .

وأخيراً فلا بد من القول :

بأن البحث في الفلسفة بعد ابن رشد ، أصبح ضرورة حضارية لا تزال جامعاتنا العربية وعلمائنا قاصرين عن الانتفاع بها حتى اليوم .

إن الفلسفة غير الدين ، وإنه لمن الصعوبة بمكان وضع الغزّالي في صف ابن سينا ، أو فخر الدين الرازي في صف نصير الدين الطوسي ، أو الباقلاني في صف الكرماني ولا ريب أن التقارب بينهم يبدو بعيداً ، واللقاء مستحيلاً .

بين الطوسي والرازي

مِمّا لا مجال للريب فيه ، إن ابن سينا اتبع طريقاً واضحاً في مزج علم الكلام والفلسفة مزجاً قام على أساس من المنطق ، أو يمكن تسميته « بالتأسيس الفلسفي لعلم الكلام » وجاء الطوسي نصير الدين فيما بعد لإكمال التأسيس ورفع أعمدة البناء ، التي لم يستطع أحد بعد ابن سينا أن يجول في مجاله ، أو يكمل بنيانه ، وهكذا أثبت أن بحوثه التي قدمها في علم الكلام إنما هي نابعة من السينْوَنية .

ومهما يكن من أمر . . . فإن تصدي فخر الدين الرازي لشرح أفكار ابن سينا ، لم يكن يقوم إلاّ على أساس تشويه هذه الأفكار ، والعبث بها ، وإظهارها بغير حقيقتها ، فالرازي تقمّص شخصية العالم الأكبر الذي يعمل للفصل بين الدين والفلسفة ، فكان في تفسيراته وشروحاته مرة غير واضح ، وأخرى يظهر وكأنه لم يفهم أبعاد ومرامي فلسفة ابن سينا ، وعندما جاء الطوسي أثبت أنه الوارث الوحيد للإرث الفلسفي الذي كان عليه ابن سينا ، والمالك الموهبة العقلية ـ للتعبير عنه وسبر غوره وشرح ظاهره وباطنه .

ليس غريباً أن يقدم الطوسي على شرح كتاب « الإشارات

والتنبيهات »[1] لابن سينا ، وأن يوفق في فك رموزه ومعانيه ، فالطوسي كان مثل ابن سينا فيلسوفاً موسوعياً أكاديمياً ـ استغرق كل أبواب المعرفة ، فتجاسر على وضع الحواشي والتعليقات حتى على كتاب « القانون » في الطب لابن سينا ، وكتب في الشعر والأدب والموسيقى والمنطق والتصوف العرفاني والاشراق والرياضيات وعلم الفلك والسياسة ، وكل هذا جاء متفقاً وخطوات معلمه ابن سينا .

لقد اعترف الفلاسفة وكبار الباحثين بأن الطوسي كان شارحاً حقيقياً لابن سينا لأنه استوعب فلسفته العريضة التي وضعها في كتابه « الاشارات والتنبيهات » ، وأثبت أنه طالباً في مرابع السينونية وعريقاً فيها ، وتابعاً لها في التطبيق والنظريات ، لأن شرحه على الكتاب المذكور وافق التيار العقلي الذي أظهره ابن سينا في محاولاته الكلامية للمزج بين الفلسفة وعلم الكلام مزجاً منطقياً بحتاً أدّى بالتالي إلى اختفاء تأثير تلك المحاولات على من أتى بعده ، وذلك لغلبة روح الانتصار في علم الكلام الجديد الذي شاده وأقام بنيانه .

في هذه الدراسة لا نريد أن نخرج عن حدود الموضوعية ، فنبخس فخر الدين الرازي حقه ، والحقيقة . . كان مفكراً دينياً من

---

(١) كتاب الاشارات والتنبيهات هو أحسن كتب الحكمة لابن سينا ، واعتبره الأقدمون كنبراس للعالم والدارس ، وأخذ شهرة واسعة منذ صدوره وتُرجم إلى اللغة الفارسية منذ عهد بعيد ، كما شرحه كثيرون من فلاسفة العرب شرحاً وافياً أشهرهم (ابن كمونة المتوفى سنة ٦٧٦ هـ . ولمّا جاء ابن العبري في القرن الثالث عشر للميلاد وأكب على كتب الفلاسفة من يونانية وسريانية وعربية وأخذ كتاب الاشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة وترجمه إلى السريانية إجابة إلى طلب الرّيان شمعون رئيس أطباء هولاكو .

طرازٍ عالٍ ، ومناظراً قوي الحجة ، بليغ الإيراد ، لا يشق له غبار ، وقد اتخذ من الفلسفة مادة للتوفيق بينها وبين الدين ، أو لجعلها أداة بيد الدين ، ولعلّ هذا النهج هو نفسه الذي عبده وسار عليه الغزّالي ، بالرغم من وجود بعض الاختلاف والفوارق بين العالمين . فالغزّالي ـ وهذا رأي لا يقره بعض عشاق الغزّالي ـ كان رجل دين أكثر منه فيلسوفاً ، وكان يكتم أموراً كثيرة لا يجرؤ على الإفصاح عنها ، فهو في كل أدوار حياته كان مغلوباً على أمره يسير وفق « التقيّة »[٢] التي تكبل الأيدي ، وتمنع عن الإفصاح عن الأفكار بحرية وربما اضطرّت الإنسان إلى قول ما لا يعتقد به .

أجل . . كان الرازي متكلماً بليغاً ، وجدلياً منطقياً عنيداً كما قلنا ، ففي كتبه نلمس أنه قد جنّد نفسه بجرأة لنقد المدارس الفلسفية التي سبقته وخاصة مدرسة ابن سينا ، وهذا الموقف الذي اتخذه ضد ابن سينا ، جرأ الطوسي عليه ، وأجبره على الوقوف بجانب معلمه ، وقد أشار وأيّد هذا « الخوارزمي » في كتابه « مفاتيح العلوم » عندما فصل بين علوم الشريعة ، وبين العلوم الطبيعية والفلسفية . . وذكر الرازي الذي كان يقول بفلسفة دينية تضم فقه اللغة وعلمها القائمان على لغة القرآن وأسلوبه وعلم الإلهيات والحديث والفقه والتفسير :

---

(٢) التقيّة : اصطلاح حملته وطبقته الطوائف « الباطنية » عندما كانت تعاني من الظلم واستبداد الحكام ومعناه المداراة وأن يتكلم الإنسان بما لا يعتقد به ، وأن يتظاهر بكل ما فيه نجاة نفسه ، وأن يحافظ الإنسان على نفسه أو عرضه أو ماله بالتظاهر بعقيدة أو عمل لا يعتقد بصحته ، ومن كان على دين أو مذهب ثم لم يستطع أن يظهر دينه أو مذهبه فيتظاهر بغيره ، فذلك تقية .

إن الغزّالي كان صاحب مكانة في شؤون المعرفة ، ورغم كل شيء ، بل رغم اضطراب أفكاره ورضوخه للانفعالات وللهواجس ، فقد كان من أكابر المفكرين ، وأسبقهم إلى الابتكار وخاصة في حقل التربية والتعليم ، ولكن مما يحز في النفس أن أحداً لم يتطرق إلى الحالة النفسية القلقة التي كان يتخبط فيها ، وما كان يخفيه في داخله من آراء لم يمتلك الجرأة على الإفصاح عنها ، وكل هذا جعله يأوي إلى وسط طافح بالشكوك والريبة ، وإلى تيار يحتّم عليه اتباع طريق لم يكن يود سلوكه لو تُرك له الخيار ، أو توفرت له الحرية .

ومهما يكن من أمر . . . فإن أهمية الطوسي ظهرت واضحة في مناظرته لفخر الدين الرازي التي طرحها في كتابه المشهور « محصل أفكار المتقدمين من الفلاسفة والمتكلمين » ، ففي هذا الكتاب ظهر وكأنه المصحح والناقد لآراء الرازي الذي كان ملتزماً بوجهة النظر الدينيّة كما ذكرنا .

لقد كتب نصير الدين الطوسي كتابه « تحصيل المحصل » قبل وفاته بأربعة سنوات أي بعد ثلاثين عاماً من شرحه لكتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، ومما تجدر الاشارة إليه : أن الحقيقة العلمية والواقع الفلسفي كانا ينتظران دراسات متخصصة في البناء الفلسفي الكلامي الذي يتألف من « محصّل الرازي » . فدراسة من هذا النوع تستحق التقدير لأنها تظهر الدور الكبير البارز الذي حققه الطوسي في موضوع التلاحم بين الفلسفة وعلم الكلام .

من الواضح :

إن شروحات نصير الدين الطوسي على كتاب « الاشارات والتنبيهات » قد حظيت بتقدير رجال الفكر والباحثين ، فقد تداولها العلماء عند ظهور الطبعة الأولى في الهند سنة ١٢٨١ هـ وعند إعادة الطبعة الثانية في الهند أيضاً ، أو بعد انتقال الطبع إلى استانبول سنة ١٢٩٠ هـ ، وإلى طهران سنة ١٣٠١ هـ ، وإلى طهران مرة ثانية بعد ثلاثة أعوام ، وللهند مرة ثالثة سنة ١٣١٨ هـ . وكل هذا شجّع المستشرق «فورجت » ـ Forget ـ على بذل الجهود لطبعها في ليدن ، وأخيراً في القاهرة باشراف الدكتور سليمان دنيا سنة ١٩٦٠ م ، ومن الملاحظ أنه ضمنها شروحات الطوسي والرازي معاً ، مضافاً إلى ذلك أن الباحثة الإفرنسية « غواشون » ـ Goichon ـ قد ترجمت الأصل إلى الإفرنسية مع إشارة إلى شرحي الطوسي والرازي .

إن هذا الاهتمام بهذا الكتاب لم يكن ليظهر لولا رغبة الباحثين والمهتمين بدراسة الصلة التي تربط نصير الدين الطوسي بابن سينا ، ولكن هذه الصلة لم يفصحوا عنها تمام الإفصاح بل ظلّت مقتصرة على قلة من الباحثين ، وعلى غيرهم ممن لم تكن لديهم الشجاعة للدفاع عن آرائهم ومعتقداتهم .

ومهما يكن من أمر . . . فنصير الدين الطوسي نهل من ينبوع المدرسة السينونية منذ صغره وكأني به أراد إعطاء فكرة عن التيّار المعاكس ، وإظهاره على حقيقته بأنه لا يمثل الفلسفة ، وليس له أي اتصال بها ، ومن جهة أخرى ليدلل على أن العصر الذي كان فيه ، ما انفك يشكو من عدم وجود علماء يمتلكون القدرات والكفاءات

ليتبوأ مراكز الفلاسفة الإسلاميين الأولين ، فالفلسفة أو أي فنٍ من الفنون لا يكون خالداً إلاّ إذا كان واسع الأفق ، بعيد الخيال ، وقريب من الموضوعية والعقلانية .

لقد عرفنا أن هؤلاء الأدعياء كانت لهم القدرات لكي يتكلموا ويخطوا على الصفحات الأقوال والآيات والأحاديث والمصادر والكلام المنمّق ، ولكنهم عاجزين أن يصلوا إلى مرتبة الفلاسفة ، لهذا فإن ما كتبوه من نقد وتحليل لا يتعدّى حدود الكلام السفسطائي الذي يروقك ظاهره ، ويحرقك باطنه ، وقد تكون العاطفة العشوائية المضطربة التي تثيرها النفس الجائشة بالأخطاء هي التي تتحرك وتقف بوجه الحقيقة والخير والجمال .

قد يستطيع الفكر الأصيل أن يحوّل المادة المحسوسة إلى معانٍ حيَّة مشرقه تحس وتتألم ، وتكشف الأستار عمّا وراء المضمرات والإلهامات ، فمثل هذا الفكر نراه لدى الفلاسفة الخالدين ، ولا نراه لدى بعض المتأدبين أصحاب الأقوال الجوفاء الذين يمسخون ـ ويشدهون وينتحلون ويرجعون بالفكر إلى الوراء ، ولكن لا بد أخيراً من زوال الزبد ، فالجوهر هو المقدر له البقاء رغم العواصف والظروف التي كثيراً ما تهب عاتية بوجه علماء الحياة ـ والإنسانية والوجود .

إن كتاب « المحصل » الذي طرح فيه « فخر الدين الرازي » بعض أفكار المتقدمين من المتكلمين والفلاسفة ، ثم نقدها نقداً جارحاً ، وتصدّى لابن سينا فخصّه بأكبر قسط من النقد ، وعندما انبرى نصير الدين الطوسي لوضع كتابه المشهور « تلخيص المحصل » فقد قصد تثبيت قواعد الفلسفة وإظهارها بمظهر يختلف عن مفهوم

الرازي الذي نحا منحى علماء الدين في كلامه ، وجعله قائماً على أساس التوفيق بين الدراسات الدينية وعلم الكلام ، وكل هذا انطلق من مفهوم بعيد عن الفلسفة ، وخارج عن نطاقها ، كما يرى الطوسي ، وكما يؤيد بأنه انطلق من أعماق شيخ متفقه ، كان هدفه الدفاع عن قضية دينية معيَّنة لا تمت إلى الفلسفة بصلة ، فالعداء للفلاسفة ومحاربتهم وإبطال آراءهم مبادىء كان يعتنقها الرازي ويدافع عنها ، وربما سار الغزّالي على هذا النهج ، بالرغم من استيعابه للفلسفة ولقواعدها وأصولها .

إن البون الشاسع بين ما يهدف إليه الطوسي ، وبين مقاصد الرازي ، ولا يمكن التشبيه . فالطوسي كان يرمي إلى إحياء السينونية ، وجعلها القاعدة الأساسية للفلسفة ، بينما أخذ الرازي على عاتقه إبطالها ، وتكفير القائمين عليها ، وقد دلّل الطوسي على فهم عميق للفلسفة السينونية ، وعلى براعة في فهم رموزها وأصولها ، وعلى هذا فإنه عكس صورة ابن سينا الوزير ورجل الدولة الذي ارتدى ثياب العالم والطبيب والفيلسوف والموسوعي الذي فرض عليه واقعه التفوق في كل شارة وواردة من علوم الأولين والآخرين .

من المعلوم أن نصير الدين الطوسي كتب « تلخيص المحصل » سنة ٦٦٩ هـ . أي قبل وفاته بأربعة سنوات ، وبعد ثلاثين عاماً من رده على شرح الرازي فخر الدين لكتاب « الإشارات والتنبيهات » والمعنى أنه كتبه بعد أن ناهز الثانية والسبعين ، ومن الغريب جداً أن أكثرية الناس في تلك الفترة كانوا يعتبرونه من الشيعة الإثني عشرية ، والحقيقة فإننا لا ندري ماذا نقول عن رجل « إثني عشري » يتوجه راغباً وطائعاً لكتابة كتاب هو من صميم السينوية « الاسماعيلية »

مضافاً إلى ذلك مؤلفاته الأخرى التي وضعها في قلعة « ألموت »[1] عندما كان يقوم بمهمة « داعي الدعاة » للدولة الاسماعيلية النزارية ، أفلا يستحق هذا الموضوع النظر والاهتمام ، وإعادة التفكير في كل ما ذكر عن هذا الفيلسوف الكبير الذي ضاعت حقيقته عن الناس .

إن كتاب « المحصل » قد طُبع في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ . ولا بد من الإشارة إلى أن « ابن خلدون » كان له الفضل الأكبر بتعريف الطوسي في الأوساط العلمية في المغرب ، وقد كتب كتاباً سمّاه « لباب المحصّل » وذكر أنه لخص فيه تلخيص الرازي وتعليقات الطوسي ، هذا . . . ومن الجدير بالذكر أن نسخة فريدة منه موجودة في مكتبة « الأسكوريال » بإسبانيا ، واعتقد أن ظهورها وتحقيقها يلقي الأضواء على قضايا مجهولة نحن بأمس الحاجة إليها .

أمّا كتاب « التجريد الصغير » فهو من أقدم الكتب الفلسفية التي انتجها الطوسي على الإطلاق ، وخاصة في موضوع علم الكلام الذي دافع عنه الطوسي ، وأراده أن يكون خالياً من الشوائب والزيادات التي تعمّد إضافتها المتكلمون المسخرون لخوض المعارك مع المدارس الفلسفية بتشجيع من المؤسسات الدينية ، وبمعنى أصح فإن الطوسي توخّى من كتابة تعزيز مبدأ تجريد الكلام من الزيادات والشوائب ، وتجريد الاعتقاد أيضاً من كل ما من شأنه فساد وإنحراف .

---

(١) «ألموت » قلعة كبيرة في جبال البُرز شمال غرب قزوين . بناها حسن الداعي للحق البويهي سنة ٨٦٠ م ـ احتلها « حسن الصبّاح » وجعلها عاصمة لدولة الاسماعيلية النزارية وذلك سنة ١٠٩٠ م . وهي كلمة فارسية معناها « عش العقاب » وقيل إن اسم الموت مشتق من فعل مات يموت .

أجل . . . لقد عرف الأوروبيون الطوسي وحظي بتقديرهم وإعجابهم ، وخاصة طبقة العلماء والمفكرين والمستشرقين . . . فقد قال عنه « جورج سارتون » ـ Georgr- Sartoun ـ إنه أعظم علماء الإسلام ، ومن أكبر رياضيهم .

وقال عنه كارل بروكلمان : Carl- Brocklmann :

إن نصير الدين الطوسي أشهر علماء القرن السابع ، وأشهر مؤلفيه على الاطلاق .

وقال و . إيڤانوف : W. Ivanow :

إن الطوسي بدأ إسماعيلياً ، وظلَّ حتى آخر حياته مواظباً على خدمتها وعاملاً لها ، ولا أشك إلاَّ أن والده كان من كبار دعاة الإسماعيلية في بلاد فارس ، وإليه يرجع الفضل في توجيهه الوجهة الإسماعيلية الفلسفية .

ونقل « القمي » عن « ابن المطهَّر » قوله :

إن الطوسي كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق ، وقد يكون للدور السياسي الكبير الذي كان يضطلع فيه بعد فتح المغول لبغداد أكبر الأثر في ترك الآثار للناس عن شخصيته الكبرى وسلوكه مع أعدائه واصدقائه .

وذكر « مؤيد الدين العرضي » في مقدمة كتابه :« شرح آلات مرصد مراغة » فقال :

العالم الفاضل المحقق قدوة العلماء وسيد الحكماء وأفضل علماء الإسلاميين بل والمتقدمين ، وهو ممن جمع الله سبحانه وتعالى فيه من

الفضائل والمناقب وغزارة العلم والحلم وجزالة الرأي وجودة البديهة والإحاطة بسائر العلوم .

ولا بد من القول في خاتمة المطاف :

بأن الفلسفة وما يتفرع عنها عرضة لأقوال عديدة ومباحث تتشعب وتتجزأ وخيال واستنتاج يلقيان بظلهما وثقلهما على المواقع والمواقف فيحجبان النور عن الأنظار ويبعدان الحقيقة عن العيان .

إن المرض العضال الذي طالما شكونا منه بالأمس ، والذي نشكو منه اليوم ما زال وبكل أسف ينمو ويترعرع وينخر عظامنا وينفث سمومه في نفوسنا . . . هذا المرض الوبيل ما انفك يأخذ طريقه إلى العقول بحرية وأمان ، ويتمثل في اعتماد الباحثين المعاصرين الذين يكتبون تاريخ رجال الفكر الإسلاميين الأوائل ، على كل ما دوّنه وسجله المؤرخون القدامى من أخبار وروايات وموضوعات ، ليست بمجموعها إذا ما أردنا أن نعطيها حقها من الوصف إلاّ مجموعات وهمية من الخرافات والأساطير الخارجة عن محيط العقل ، ومن المؤسف حقاً أنها أُلقيت على الساحة العامة بعناية ، وتُركت مشاعاً بين أيدي الناس دون تفسير أو جلاء ، فجاء المعاصرون من الباحثين وأخذوها على علاّتها دون أن يكلفوا أنفسهم عناء دراستها أو تحليل أسبابها ودوافعها ، وكذا أجبرونا على العودة إلى نقطة البداية ، ندور في حلقتها المفرغة ، ونفتش على الحقيقة الضائعة في طيات الأزمنة فلا نجدها ، فنسأل ونرفع صوتنا عالياً بالنداء ، ولكن لا حياة لمن تنادي ، وحبذا لو أننا وهبنا القليل من الحكمة وا لتجرد والوعي ، وأُزيلت من نفوسنا الرواسب الكثيفة المتسربة من ظلمات القرون السالفة ، إذن لعثرنا على الدليل الذي

يقودنا إلى الهدف ، ولاجتزنا المصاعب والعثرات التي كثيراً ما عاقت وتعوق سبيلنا ، وتمنعنا من الوصول إلى ربوع عالم الخير والمعرفة .

إن كل ما نتمناه ونتوخاه أن لا نُتهم بالتزمت والتعصب والانحياز ، وأن يساعدنا الله على إعطاء صورة صحيحة عن « فلسفتنا العربية » التي لم تُدرس كما يجب أن تدرس ، وعن المراحل التي مرّت فيها ، وعندئذٍ ربما تأتي أركان الموضوع موطّدة ، ودعائمه قائمة وراسخة .

ممَّا لا مجال للريب فيه . . . أن المؤرخين القدامى الذين أرخّوا التاريخ الفكري للعرب وللمسلمين ، عاشوا في ظروف كانوا فيها خاضعين لسلطة ملوك وخلفاء نزعوا عن وجوههم الأقنعة ، ونزلوا إلى ميادين الظلم والبغي ليحاربوا أو ليقتلوا كل من لا يقول قولهم ويؤيد عقيدتهم وسلطانهم ، ووصل الأمر لديهم ، بأن كل تاريخ أو مقالة أو كتاب لا يعبّر عن أفكارهم ومعتقداتهم ويتناول بالسباب والشتم والكذب أعداءهم ، يجب أن لا يُنشر ، والويل لمن يوصله إلى أيدي الناس ، وأمام هذا الواقع يكون الأخذ بهذا التاريخ ، أو التصديق بوقائعه متنافياً ومبدأ الباحث المنصف خاصة . . . هذا . . . وقد ظهرت للعيان في تلك العهود شطحات جامحة وآراء قلقة تخرج في مجموعها عن دائرة العقل والحقيقة . فكيف نصدقها على العمياء دون تحكيم العقل ؟ وهل نُلام إذا ما أنكرناها ، ودعونا إلى عدم تصديقها والأخذ بها ، سيما ونحن في عصر الحريات والمدنيات والاكتشافات العجيبة ؟ .

إن عصرنا هذا ليس عصر الفلاسفة ، وخاصة لدى الأمة العربية في مشارقها ومغاربها ، وهذا مما يجعلنا نتجه إلى ما تركه لنا

فلاسفتنا العرب الأقدمين الذين حفظوا الشعلة المقدسة من العلوم الإنسانية التي خلّفها فلاسفة الإغريق ومنهم : سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وسلموها بعد أن استفادوا وأفادوا منها إلى فلاسفة أوروبا كما هي مشعة مضيئة ومن حسن الحظ أن فلاسفة الغرب حفظوها ولم يسمحوا لأحد أن يعبث بها أو يحوّر وقائعها .

إنهم أجدادنا في الفكر والعقل ، وإن لهم في ميادين العلم جولات موفقة ، وذكريات عزيزة . . . أجل . . . لقد كان لهؤلاء الأجداد فضلاً على العلوم الإنسانية ، فهم الذين كرسوا حياتهم وهم في صحرائهم ، ووقفوها على هدف واحد هو المعرفة ، والدخول إلى عالم العقل والنفس وما وراء الطبيعة ، وهذه المعرفة التي نشروا مبادئها جاء عن طريق القلم والقرطاس وليس عن طريق السيف .

إن النوابغ من الكتّاب والمؤلفين ، عملوا أبداً على إحياء سيّر الأقدمين من العلماء ، والإشادة بذكرهم ، ونشر آثارهم وشرحها وتفسيرها ، وقلّما نجد فيلسوفاً أوروبياً إلاّ وله « مثل أعلى » من هؤلاء الحكماء الأقدمين يحذو حذوه ، وينسج على منواله ، ويستضيء بنوره ، وهذا بعكس المجددون عندنا الذين يذمون كل قديم ، ويعبدون كل جديد ، وكأني بهم لا يعرفون أن من لا قديم له ، لا جديد عنه ، وأن النبل والشرف يرجعان إلى عراقة الأصل ، ولا أدري كيف يكون لهم عماد ، دون أن يتصلوا بآثار الأجداد ، والأمة التي لا ماضي لها ، لا حاضر ولا مستقبل .

الرازي والغزّالي ومدرسة الأشعرية :

عاش الغزّالي في القرن الرابع للهجرة ، وأدرك مطلع الخامس ،

وهذا العصر لم يخرج عن كونه نسخة طبق الأصل عن العصر الذي سبقه ، أو بلغة أصبح هو امتداد للقرن الثالث هجري بالنسبة للعلوم والآداب ، وغير خافٍ أن ذلك العصر شهد بروز دعوات دينيَّة عديدة وقيام مدارس وأنظمة فكرية لم تلبث أن نزلت إلى الساحة لتخوض معركة الوجود الكبرى ، وفي يد كل واحد من أعضائها منهاجاً مقرراً ومدروساً ، ويهدف إلى الوصول إلى التفوق والسبق في استقطاب الطلاَّب والدعاة التي تنحصر مهمتهم باستقطاب الوزراء والأمراء والحكام .

أجل . . . كانت هناك أنظمة فكرية تتصارع وتخوض أعنف المعارك الكلامية ، وأهمها النظام الفكري « الإسماعيلي » ومدارس « المعتزلة » و« الأشعرية » و« القدرية » و« الصوفية » وغيرها من الأنظمة الفكرية التي تسلَّحت بالكلام والمنطق والحديث والآيات ، ثم اتخذت من هذه المواد سلاحاً للإقناع ، وقطع ألسنة الأعداء ، والتفوق في مضمار العلوم التي تقرِّب الطلاَّب ، وترضي الحاكمين .

وجاء الغزَّالي ليشهد هذا الصراع ، وليشارك فيه ، ولكنه لم يهتدِ إلى السبيل مع كل أسف ، فضاع في مجاهل الحياة متعرضاً لعوامل مضنية وقاسية ، وهكذا عاش في فراغ لا يملك الجرأة للتعبير عمّا يعتقد به ، ولا يستطيع أن يجابه الحكام الذين فرضوا عليه اعتناق نهج معين يلاءم أهدافهم وتطلعاتهم ، وعندما أقول ذلك أؤكد بأن « الغزَّالي » لم يكن « أشعرياً » ولا « صوفياً » وإنما كان مجموعة من العقائد المتناقضة التي تذهب في تأويلاتها مذاهب شتى .

ممَّا لا شك فيه . . . أن الغزَّالي لم يكن فيلسوفاً عقلياً ، وإنما كان حكيماً دينياً بالفطرة ، وأنه اتخذ من العلم والعقل والشرع ذاته

وسيلة للوصول إلى الحال التي هيأته له الطبيعة ، على أن هذا لا يمنعنا من القول بأن عقله لدى مروره بالفلسفة أفادها واستفاد منها ، وهذا يظهر في مؤلفاته « مقاصد الفلاسفة » و« إحياء علوم الدين » و« تهافت الفلاسفة » ، ومن جهة ثانية فإنه كان دائم الحنين والشوق إلى المدرسة الأولى التي تعلَّم فيها المبادىء ، وكان على الذين درسوا الغزّالي أن لا يغفلوا هذه الناحية المهمة في حياته .

في ذلك العصر كان العالم الإسلامي منطبعاً بطابع العلم والفلسفة ، تطغي على دائرته الفلسفية ومجتمعه الأدبي دعوات جديدة وخلافات عقائدية وجدل كلامي لم يكن يتوقف عند حد من الحدود ، فتلك الخلافات كانت تخرج في أغلب الأوقات عن نطاق المناقشات الوجاهية في النوادي والمراكز العلمية لتتطور إلى بيانات مستفيضة تبرز على صفحات الكتب والرسائل ثم لتتحول إلى سلاح يستعمل في ميادين الدعاية كأداة للترغيب والإقناع واستقطاب المؤيدين والأنصار ، وكان أتباع هذه الأنظمة يعبّرون فيها عن الآراء والمناهج ومبادىء العقائد ، والخوف يكاد يعقد ألسنتهم ، ومن سوء حظ العلماء ودعاة المدارس الفكرية أن الحرية في التعبير عن الآراء وعن علاقة الفلسفة بالدين ، ودور العلماء في البحث كانت مفقودة ومحدودة .

في عصر الغزّالي ، لم يكن هناك فلاسفة ، وقد تكون الأسباب والعلل كثيرة وأهمها : أن الحاكمين شنوا حرباً شعواء عليهم ، لأنهم رأوا فيهم أدوات قد تطيح بعروشهم وقواعد حكمهم ، وتعقيباً على ذلك نقول :

إن العبقرية تنمو ، والفلسفة تزدهر ، والعلم يسمو حين تتوفر

الحرية، والعقم والجهل والفراغ والقلق يولد ويكبر ويتوالد عندما يفقد الأمن وتنعدم الحرية .

ممّا يدعو إلى الاستغراب . . . أننا ما زلنا حتى اليوم نضع الفلاسفة في صف رجال الدين ، وبالعكس . أقول هذا وأنا أقرأ المقالات والبحوث التي يكتبها بعض الباحثين عن الغزّالي وعن الرازي فخر الدين وكأنهما من فلاسفة الإسلاميين الكبار ، وكأني بهم لم يفهموا حتى الآن معنى كلمة فيلسوف ولا ما يعنيه معناها ، وليس غريباً فعدد هذه المجموعة لا يُحصى في هذا العالم الطافح بالعجائب والغرائب ، ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء أصبحوا الآن أصحاب الشأن الأول في مجالات العلم والأدب والبحث .

لقد ذكرنا بأن الصراع استمرَّ بين الفلاسفة من جهة ، والمتكلمين من جهة أخرى انطلاقاً من عصر الغزّالي ، وقد استمرَّ حتى عهد فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي ، ولكننا نرى في نهاية المطاف تقارباً من جانبٍ واحد دون أي تفاعل ، وعلى سبيل المثال فإن مباحث الغزّالي التي اعتبرها بعضهم فلسفية لم تكن سوى أطروحات كلامية ربما يكون قد اندمج بالفلسفة من طرفٍ واحد في ذلك العصر ، أو ربما توجه في اتجاهها مستقلاً عن الفلسفة بوجه العموم ، ويبدو أنها لم تستطيع استيعاب علم الكلام تماماً بالرغم من إدخال المنطق في مناهج المتكلمين ، وعلى العموم فإن علم الكلام لم يخرج عن كونه مجموعة أبحاث وتفسيرات وشروح تدور كلها حول قضايا الدين ، فمعنى الكلام هو كلام الله ذهاباً مع الإيمان بأن ما ورد في الكتب السماوية إنما هو كلام الله ، والمسلمون يعتقدون بأن الكتب السماوية منزلة من عند الله .

من جهة ثانية ، فقد يكون له نظريات فلسفية يعتمدها أتباعه ومعارضوه ، ولكن الحقيقة تأبى إلّا أن تؤكد بأنه لا يخرج عن كونه شرحاً وتفسيراً للسور وللآيات القرآنية التي كانت تُردد في المساجد ، ولكن هذا العلم تطوّر أخيراً ، وأصبح علماً واضح المعالم ، مستقلاً يتجادل به الناس عبر الكتب .

ومهما يكن من أمر . . . فإن بين علم الكلام في الإسلام وبين الفلسفة جامع وثيق يمثله الاتجاه العقلي ، واعتماد الحجة والمنطق والبرهان سبيلاً لبلوغ الهدف ، غير أن التجربة « الكلامية » تختلف عن التجربة « الفلسفية » اختلافاً كبيراً .

إن الكلام كما يرىَ ابن خلدون علم يتضمن الحجة عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف والسنّة ، والفلسفة تعليل بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية ، وترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين ، فالمتكلم مثله مثل محام ٍ يُدافع عن الإسلام ، ويذود عن حياضه ، ويحاول ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، والفيلسوف باحث عقلي مدقق يرتب الأدلة والحجج ، وينظم الأقيسة والبراهين ثم يطلق الحكم على ما يجده حقاً في نظره كقاض ٍ .

أجل . . . لقد نشأ « علم الكلام » من طبيعة الدين الإسلامي ذاته ، وقد ذكرت في أسباب تسميته آراء كثيرة منها أنه سُمي علم الكلام ، لأن أهم مسألة وقع فيها الخلا ف في العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن فسُمي العلم كله بأهم مسألة فيه . . . وهو في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه « بالمنطق » في تبنيه مسالك الحجة في « الفلسفة » فوضع للأول اسم مرادف للثاني ، وسمي

« كلاماً » مقابل كلمة « منطق » والدليل وجوده في عصر المأمون ، وقد استوى على منبره ، وأصبح شيوخ « المعتزلة »[1] يستأثرون

---

(١) المعتزلة : في المعتزلة تجتمع باعتبار حصيلة الآراء التي دار حولها الجدل بين الجبرية والقدرية والمرجئة ، واستند فيها النهج الفكري
نقطة انطلاق السنة المتفلسفة « الأشعرية » ومعتمد الفلسفة كما أعوزت الفلاسفة وسائل التوفيق بين العقل وظاهر الشرع .
وللمعتزلة أسماء كثيرة منها ما هو عام مثل المعتزلة وأهل العدل والتوحيد وأهل الحق ، ومنها ما هو خاص بحسب ما يُعزى إلى فرق الاعتزال من آراء مثل القدرية والجهمية والوعيدية والمعطلة ، أو كمجموعة الأسماء التي ذكرها المقريزي وهي الحرقية لقولهم الكفار لا يحرقون إلا مرة و« المنفية » لقولهم بفناء الجنة والنار ، والواقفية لقولهم بالوقف في خلق القرآن واللفظية لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة لقولهم الله تعالى في كل مكان ، والقبرية لانكارهم عذاب القبر .
والحق أن أصول الاعتزال التاريخية ترقى إلى عهدٍ قديم ، فقد وُلِد في المدينة قبل وفاة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رجل شهير جمع في نفسه علوم زمانه وعلّمها بما أوتي من طلاقة وبيان هو « الحسن البصري » الذي كانت له في البصرة مدرسة يرتادها كبار المثقفين وكانت تثار في مجالسه كبرى المسائل اللاهوتية . وقد نما الاعتزال داخلَ المدرسة على يد « واصل بن عطاء » و« عمرو بن عبيد » ، فنجح واصل في جمع عدد غفير من الأتباع حوله ، وأرسل دعاته إلى الأمصار ، وكلفهم ببث الدعوة في سائر الطبقات حتى انتشرت آراء المعتزلة لدى خلفاء كبار كالمأمون والمعتصم والواثق ، كما انتشرت لدى سواد الشعب والعجائز في البيوت . ولكن الاعتزال شأنه شأن سائر مجاري الكلام لا يؤلف مدرسة واحدة تامة جامدة متسقة ، بل إنه قد تطوّر ومرَّ بأدوار مختلفة ، وانبثقت عنه فرق عديدة حسب قول « البغدادي » تبلغ عشرون فرقة كل واحدة تكفر سائرها ، ولكن من الأصح أن ننظر إلى هذه الفرق نظرتنا إلى أغصان دوحة واحدة نمت على تفاوت بحسب الظروف والأوضاع ، ولكنها لا تتنافى بالتناقض وهي كالبؤر التي تبث الاشعاع المعتزلي =

بدعوى أن الكلام لهم دون سواهم ، وهذا الادعاء يمنحنا القول بأن علم الكلام معناه « الفقه في الدين » وهو نظير « الفقه في العلم » أو علم القانون .

هناك رأي بأن أقدم المتكلمين هم « المعتزلة » ، وهناك رأي آخر بأن « الأشعري » هو مؤسس علم الكلام بمعناه ، ولكن هذان الرأيان بعيدان عن الواقع ، لأن علم الكلام كان موجوداً قبل

= في كل اتجاه ، وهذه البؤر تتعاقب على الأغلب ، ويحمل كل منها اسم الرئيس الذي يدير المركز ويشرف عليه ، ومن الجائز أن تلم إلمامة خاطفة بتاريخهم وبتطورهم فنذكر أن تاريخهم مرَّ بأدوار ثلاث هي دور التكوين ، والازدهار ، فالانحطاط .
من أقطاب هذه الحركة : الحسن البصري ، واصل بن عطاء ، العلاّف النظام ، الجاحظ ، الخياط ، البلخي ، أبو الحسن الأشعري ، البصري ، النيسابوري ، الزمخشري .
أمّا تطور المعتزلة الفكري فبالإمكان القول بأنها على مرحلتين أساسيتين . . .
أولها مرحلة المعتزلة الكلامية ، وهي مرحلة الدفاع عن الإسلام والرد على خصومه والتبشير به ثم مرحلة المعتزلة المتفلسفة ، وهي مرحلة مناهضة الخصوم المثقفين باعتماد المنطق والفلسفة ، ولكنهم أخيراً أحبوا الفلسفة لذاتها ، وصاروا يعظمون فلاسفة اليونان ، كما فعل اخوان الصفا وحرصوا على اظهار الاتفاق بين الفلسفة والدين . وللمعتزلة : أصول هي :
التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
أمّا مبادئها فتتلخص :
١ ـ هي حركة أصلاح ديني تسعى إلى إتمام ما جاء في القرآن من تعاليم .
٢ ـ هي حركة دفاعية ضد الفرق التي قاومتها وخاصة الملاحدة .
٣ ـ هي حركة منطقية ضمت عدداً من أصحاب الفكر في الإسلام .
٤ ـ هي حركة عقلية تعتمد على التأويل العقلي ، وتحوّلت أخيراً إلى الفلسفة عندما سيطرت على الدولة . . . وهذا سبب انسحاب الأشعري منها .

انشقاق « واصل بن عطاء » مؤسس فرقة الاعتزال .

وجملة القول : فإن المتكلمين جماعات وأفراد يتفقون كلهم في الإنصاف بدعوى دفاعهم عن الدين ، وتذرعهم بامتلاك ناصية الحق .

ونعود إلى الحديث عن الغزّالي . فنقول :

بعد ابن سينا لم نسمع بفيلسوف إسلامي أجمعت الناس على اعتباره من الفلاسفة سوى نصير الدين الطوسي ، أما أولئك الذين توهموا أنهم فلاسفة ، أو الذين أُطلق عليهم هذا الاسم جزافاً ، فلم يكونوا من الفلاسفة بشيء ، ولكن بالإمكان اعتبارهم من علماء الكلام أو الفقه أو الدين لا أكثر ولا أقل .

كان الغزّالي من المفكرين الكبار الذين عاشوا مراحل الشك والقلق والمس والضياع وفقدان الأمل بكل ما حوله ، ومن الجلي الواضح أنه كان يخفي في داخله آراء وآراء لم يكن يمتلك الجرأة على الافصاح عنها ، ويبدو أنه آثر أن يدفنها معه ، وكل هذا سببه الوسط الذي عاش فيه ، والذي حتّم عليه الخضوع مرغماً للتيار الذي كان يفرض عليه سلوك سبيل لم يكن يرغب في سلوكه .

لقد ذكرنا أن الغزّالي « الأشعري » هاجم الفلاسفة في كتابه « التهافت » وهكذا فعل « فخر الدين الرازي » « الأشعري » أيضاً ، وأرجح أو هجومهما هذا انبعث من مبدأ أقل ما يُقال عنه إنه جاء لإرضاء من يعيش في ظلهم من الأشاعرة الأقوياء الذين يقولون بأن الدين يجب أن يبقى فوق الفلسفة يستخدمها حسب أهدافه ومراميه ، أو بلغة أصح إن الدين هو الفلسفة بمعناها الصحيح ، وقد

يكون الغزَّالي في كتابه « إحياء علوم الدين » جاء ليطهِّر نفسه على غير ما كانت عليه أمس ، ولكن بعد فوات الأوان . . . فهنا نشمُّ روائح الفلسفة تفوح من كل صفحة من صفحات كتابه المذكور ، بينما في كتب الأمس ـ كالتهافت مثلاً ، لا نرى فيه أي أثر للفلسفة ، وكل ما نراه هجوماً عليها ، وعلى من يقولون بها ، فماذا علينا أن نقول بعد هذا التناقض ؟ قد يكون الجواب هو أن الغزالي عندما كتب التهافت وغيره من الكتب الهجومية كان يعيش تحت حكم الدولة الأشعرية المتمثلة في خليفة بغداد العباسي ، وفي الوزير نظام الملك . أمَّا كتاب « إحياء علوم الدين » فقد كتبه عندما كان يمتلك حريته في دمشق .

لقد مرَّ معنا أن الغزَّالي كان ملازماً « للجويني » وأنه تلقى العلوم عليه دونما رغبة ، وإنما اضطراراً ، والجويني كان من « المعتزلة » ثم اعتزل ، وأصبح « أشعرياً » متحمساً مدافعاً ، ومن الطبيعي أن يتخذ خطة هجومية ضد الجماعة التي اختلف معها ، لهذا فإنَّ تلميذه الغزَّالي عندما هاجمهم كان قاسياً في هجومه إرضاء لمعلمه الجويني ، ويكفي أن يكون قد سوى بينهم وبين « القدرية » وانتقد آراءهم في مسألة الحسن والقبح ، وفي مبادىء العدل والتوحيد والوعد والوعيد ، وفي هذا دليل دامغ على أن الغزَّالي كان مضطراً وملزماً أن يتبنى آراء معلمه ، ويسير على نفس المخطط الذي رسمه دون أن يتمكن من الإفلات من الشرك المنصوب حوله ، وهذا ما ولَّد له عذاب الضمير بالإضافة إلى عدم التوازن في تفكيره وفي عقله الذي أصبح مقراً للهواجس والسويداء .

ومهما يكن من أمر . . . فإن بين كتب الغزَّالي ، كتاب ذكروا اسمه « المضنون به على غيره » وقد وصفه بعض المستشرقين بأن

إعترّاف الغزّالي فيه يشبه إلى حدٍ ما اعتراف « جان جاك روسو » على أن هناك فرقاً بين الكتابين ، فجان جاك روسو جاء اعترافه شاملاً لجميع شؤون حياته المادية والمعنوية والعقلية ، أمّا الغزّالي فجعل اعترافه قاصراً على حياته العقلية والقلبية ، وهو رسالة إلى صديق له وصفه بأنه أخوه ، وقد جعل هذا الكتاب جواباً على سؤال توجه إليه من هذا الأخ فقال في إستهلاله :

« فقد سألتني أيها الأخ أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها ، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين الطرق والمسالك ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ، وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على التقليد ، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف ، وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف ، وما انحل إليّ في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلف من الباب الحق ، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلب ، وما دعاني إلى معاودتي بنيسابور بعد طول المدة » .

والظاهر أن الغزّالي قاسى كثيراً للوصول إلى الحقيقة ، وإن ازدراءه الفلسفة لم يكن نابعاً من ضميره ، ومن الواضح أنه حاول في حياته أن يكتشف أسرار كل طائفة بحرية مطلقة لا فرق بين محقٍ ومبطل ، ومتسنن ومبتدع .

هذا . . . وكان أكثر الفلاسفة الذين جاءوا بعد الغزّالي ، وفي جملتهم « ابن رشد » يعتقدون أن الغزّالي عندما هاجم الفلاسفة لم يكن مخلصاً في قوله ، وإن الخلاف بينه وبين الفلاسفة كان على نقاط محدودة ، إنما أراد الطعن عليهم في سائر النقاط لتزداد ثقة السنّة به ،

وليرضي عنه الذين كانوا على رأس السلطة . وقال موسى بن تاربون :

بعد أن ذكر رأي ابن رشد السابق في بداية شرحه على المقاصد : إن الغزّالي كتب بعد الفراغ من تأليف « التهافت » رسالة صغيرة ، لم يعلم بها إلاّ بعض المقربين ، وفيها ردود على ما وجهه من النقد إلى الفلاسفة ، وإن هذا الكتيب يُسمَّى « رسالة » وضعها الغزالي بعد التهافت ليكشف عن فكره للحكماء ، وفيها مقاصد القاصد ـ واللبيب تكفيه الإشارة ـ .

وفي الكتاب هذا أبحاث إلهية ذات أهمية كبرى ، ولكن لغتها عويصة الفهم على العامة ، وقد استهلّ الغزّالي هذه الرسالة في الدوائر العليا وحركاتها ونفوسها ، ثم تكلم في المحرك الأول وفي صفاته ، ثم تكلّم في النفس ، وليس في هذه الرسالة أثرٌ لاحتقار الفلسفة كما في التهافت ، إنما يقيم الأدلة وكأنه أحد الحكماء لا كالمتكلمين ، وفوق هذا فإنه يثبت بالحجة العقلية أموراً بالإلهيات ، حاول نقضها في التهافت ، وإنه يقول في هذه الرسالة مع الفلاسفة بأزلية الزمان وحركات الدوائر السماوية ، وفي ختام هذه الرسالة يحرِّم الغزّالي الاطلاع عليها إلاّ لمن هم من أهل النفوس القويمة والعقول السليمة .

من الجدير بالذكر : إن أبن طفيل رغم تأييده للغزّالي ذكر موضحاً اضطرابه وتردده في مبادئه نقلاً عن كتاب « حي بن يقظان » في نبذة أولها :

أنه ألّف كتباً باطنية لا يطلع عليها إلاّ فريق من الخاصة المقربين ، وإن هذه الكتب ليست فيما وُجد في مكاتب الأندلس ،

وأهمها الكتاب « المضنون به » وهو موجود في صحبة أربع رسائل للغزّالي في المكتبة الوطنية بباريس ـ أي المكتبة الأمبراطورية سابقاً تحت رقم « ٨٨٤ » ، وفي هذا الكتاب « المضنون به » أظهر الغزّالي اتفاقه مع الفلاسفة على قدم العالم ، فهو يقول أيضاً كقولهم بأن الذات العلّية تعلم الأمور إجمالاً لا تفصيلاً أي تحيط بالكلّيات لا بالجزئيات ، وإنها مجردة عن الصفات ، ولكن بعض المؤلفين نفى نسبة هذا الكتاب للغزّالي .

وأخيراً ، فلا بد من القول أن الغزّالي كان أحد كبار علماء الكلام ، وقد دُفع دفعاً إلى التصدي للفلسفة وخاصة فلسفة الباطنية فرد عليهم بمواضيع قدم العالم ، وإثبات وجود الله والصفات والذات وحركات السماء وخلود النفس والبعث والحياة الأخرى ولكن هذا العالم الكبير كان يعاني من الشك والخوف من كل شيء حوله كما ذكرنا .

في ربوع الفلسفة

منذ أن وُجد الإنسان على ظهر هذا الكوكب ، وهو يفكّر بما حوله ، ثم امتدَّ تفكيره إلى هذا الكون الفسيح الذي يحتويه بسمائه وأقماره وشمسه وأرضه . وأخيراً ، عاد وفكّر في نفسه . . . في صحته ومرضه . . . في أكله وشربه . . . في فوقه وتحته . . . وفي نهاية المطاف أخذ يتأمل في الطبيعة . . . في صفائها وظلامها . . . في خيرها وشرها . فوجد نفسه أمام ألغاز محيرة ومجهولة . . . فتساءل قائلاً : من أوجد هذا الكون العجيب ، وكيف تمَّ ، ولِمَ وجد ؟ ومن يديره ويرعاه ؟ كما تساءل عن ذاته إلى أين تصير ، وعن روحه إلى أين تذهب بعد مفارقة البدن ؟ هل تفنى مع فناء الجسم ، أم أنها تبقى حيّة ، ولكن أين ؟ وأسئلة أخرى كثيرة ، ولكنها ظلّت دون أجوبة شافية ، مما ولّد لدى الإنسان أفكاراً وتساؤلات أدّت إلى ولادة ما يسمّى « الفلسفة » ومنها انبثقت المدارس الفلسفية التي لعبت دوراً كبيراً في حياة الأمم .

هذا . . . ومهما يكن من أمر . . . فإن الأكثرية من الناس ظلوا على جهلهم بالفلسفة ومعناها وأبعادها ، حتى أن العلماء أيضاً لم

يعرفوا وقت ظهورها ، ومتى أخذ الفكر البشري سبيل الإيضاح والانتظام وما يتفرع عنهما من التعقل والتفلسف للمعرفة الحقيقية ، وسعياً وراء الحكمة التي ترقى بالإنسان نحو السعادة والهناء . فالفيلسوف حكيم يحيط فكره بمعرفة عصره من جميع جوانبه ، وهو الذي يقرِّب عناصره بعضها من بعض ، ويمزجها مزجاً يعي ما يقوم بينها من اتساق وتناغم وانسجام ، فينشأ عن هذه الموسيقى الروحية تقاليد فكر فلسفي لم يعتم أن تكامل عبر العقول والعصور .

وعند ذكر الفلسفة لا بد من التحدث عن أدوارها ومراحلها وما طرأ عليها . فنقول :

قسَّم الباحثون تاريخ الفلسفة ، ومراحل التجربة الفلسفية إلى أدوار كبرى رئيسية ، وذلك بحسب وجهة النظر الغربي التي اعتنقها المثقفون ، وهذه الأدوار الكبرى ثلاثة يضاف إليها الدور الحاضر . فالدور الأول من تاريخ الفلسفة في الغرب ، هو تاريخ الفلسفة القديمة ، ويبدأ من وقت نشأة الفكر الفلسفي الإغريقي الذي انتهى سنة ٥٢٩ م عندما أغلق الامبراطور « جوستينيان » مدرسة أثينا ، وشتَّت شمل ممثلي المذهب الأفلاطوني الجديد . أما الدور الثاني فيشمل فلسفة العصر الوسيط ، وعصر النهضة ، وفيه ازدهرت الفلسفة العربية الإسلامية بوجه خاص ، وانبثق من انتقالها إلى أوروبا الإسهام في نشأة النهضة ، وهكذا تحقَّق انبعاثها في الغرب ، حيث ظهرت على المسرح ظهوراً كان له أثره الحضاري العام .

أمَّا الدور الثالث فهو دور الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر ، وقد استمرَّ حتى مطلع العهد الحاضر .

من الواضح . . . إن الضيق والعناء اكتنف مولد الفلسفة في

البلاد العربية والإسلامية ، وكما رأينا فقد جاهد الفلاسفة جهاداً شاقاً متواصلاً في سبيل تمايزهم واستقلالهم عن منازع الفقه والتصوف والكلام ، وظلّ الكفاح دأب هؤلاء الفلاسفة في المشرق والمغرب لأنهم أخذوا على عاتقهم مقاومة انتصار التصوف والمدارس الكلامية والفقهية على حركة العقل في شرق البلاد وغربها وفي كل مكان . . . ولا بد من القول :

بأن الفلسفة لم تظهر بالمعنى الصحيح في البلاد العربية والإسلامية ظهوراً حراً طبيعياً ، وإنما وُلدت ولادة عسيرة ، فتطورها ونماؤها أصبحا محفوفين بالمكاره والصعاب ، ولئن حظيت في فترات الصحو العقلي بنفحات من التأييد والنجاح ، فإن الجو الفكر العام لم يزدهر ويأخذ مكانه إلاّ في تلك الفترة ، وذلك بحسب ملائمته لازدهارها وذيوعها ذيوعاً ظلّ محدود المدى ، وضيّق الآفاق إذا ما قيس بازدهارها وذيوع سائر تيارات الفكر العربي كالكلام والفقه والتصوف والأصول .

إن الواقع الذي نستطيع الاعتماد عليه ، والأخذ به يدلنا على مواقف العداء والخصومة التي طالعت الفلسفة منذ ظهورها ، ولازمت مراحل تطورها وانتشارها ، ولكن الكلام والتصوف والفقه والتشريع كلهم قد ارتدوا حلة الدين الإسلامي ، وتنادوا على أساس الدفاع عنه منطلقين من مسائلة وأقوال الناس فيه ، وقد عالجوا جوانبه واعتبروا كل ما يقولونه « بحثاً مشروعاً » ممّا أجاز لهم ولاتباعهم السير في السبيل التي اختاروها من غير أن يتجرأ أحد على مقاومتهم بدعوى إنهم لا يخرجون على الصراط المستقيم . أمّا الفلاسفة فقد لقوا في ذلك عنتاً كبيراً ، وكان حتماً عليهم أن يعنوا

بالمشاعل الذهنية التي تختلج فيها أفئدة المواطنين ، فيسبغوا على المسائل الفلسفية ثوب النظر الإسلامي ، وهذا النظر العقلي المجرد الذي نسميه فلسفة عربية أو إسلامية بالمعنى الدقيق تمييزاً له عن سائر جوانب الفكر العربي الذي ألمعنا إليها كجانب الفقه أو العقل العملي والكلام أو الدفاع عن الدين بأساليب الجدل والمنطق والتصوف .

إن فلاسفة الإسلام اضطروا إلى الجهاد الأعظم في سبيل تقرير استقلالهم ، وتأييد إصالتهم عبر صلات خصامهم العنيف مع الفقهاء والصوفيين والمتكلمين ، ولا سيما أولئك الذين أثروا التقت من طائفة المترمتين .

ومهما يكن من أمر . . . فإن خطوط التجربة الفلسفية العقلية في الإسلام امتزجت بخطوط التجربة الكلامية في الفترة الأولى ونشأ عن هذا المزج الطبيعي لقاء خصب بين العقل الاعتزالي خاصة ، وبين النظر الفلسفي العقلي ، وقد تجلّى بأحسن ما يمكن أن يتجلّى به لدى فيلسوف العرب « الكندي » وقد أعقبه في مشرق البلاد الإسلامية « الفارابي » ثم جاء « ابن سينا » فبلغت الفلسفة أوج ازدهارها في المشرق ، ولكن لا بد لي من معارضة هذا الرأي والقول :

إنه من المعروف لدى المتعمقين في تاريخ الفلسفة الإسلامية أن «إخوان الصفا » هم أصحاب البناء الأول لصرح الفلسفة العربية والإسلامية ، بل هم أول موسوعيين قاموا بتجربتهم الانتقادية والفلسفية ممّا جعل هناك اختلافاً ظاهراً حول عقيدتهم ، وبالجملة فقد وهبوا دائرتهم الفكرية إلى الناس جميعاً ، وأعلنوا حرصهم على إصلاح المجتمع بأسره ، وصمموا على البدء باختيار التلاميذ والأتباع من الشباب السالمي العقول المبتدئين بالنظر في العلوم والمستجيبين

لتعاليم المعلمين .

هذا . . . ولا بد من الرجوع إلى المدارس الفلسفية القديمة ، لندرس مبادئها ومقولاتها ، ثم لنرى علاقة الفلاسفة العرب الإسلاميين ومدى تأثرهم بها ، وكل هذا يضفي على كتاب « المناظرات » حلة قشيبة ، ويقرّب فهمها من الأذهان .

المدرسة الفيثاغورية :

مؤسسها ورائدها « فيثاغوراس » ـ Phythagorc ـ ٥٧٢ ـ ٤٩٧ ـ ق . م .

هذا الفيلسوف اليوناني أول من وضع كلمة فلسفة ، إذ قال لمن نعته بالحكيم : لست حكيماً ، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلاّ فيلسوف ـ أي محب للحكمة .

تتلخص آراء المدرسة الفيثاغورية الفلسفية بما يلي :

إن مبادىء الإعداد هي عناصر الموجودات في العالم ، وأن العالم أشبه بعالم الاعداد منه بالماء أو النار أو التراب ، وإن الموجودات اعداد ، والعالم عدد ونغم ، وإنه كائن كبير يستوعب خلاءً لامتناهياً هو عبارة عن هواء في غاية اللطافة ، ولا بد من الفصل بين الأشياء لمنعها من أن تكون شيئاً واحداً ، واعتبر فيثاغوراس بأن الموجودات تحدث بالتكاثف والتخلخل ولا يتحوّل بعضها إلى بعض لأن نظام الاعداد ثابت ومتجانس . ويقول :

إن النفس هي الذرات المتطايرة في الهواء التي لا تدركها لدقتها الحواس ، ولعلّ هذا يفسّر أن المولود يجد ساعة ميلاده نفساً تحل

فيه . ويقول :

إن النفس مادية ، ومن مادة لطيفة ، وإنها تتألف من ذرات تنسجم فيما بينها إنسجاماً عددياً ، وفي تعاليم الفيثاغوريين لم يرد نص صريح على وجود روح للعالم أو للنفس الكليّة أو للإله الواحد . . . فهم يقولون :

بوجود العديد من الآلهة دون أن يبينوا بالتحديد طبيعتهم أو دورهم ، وإن الحياة صدرت عن حرارة بثتها النار الأولى في الوجود . . . ويعتقد فيثاغوراس :

بأن الأرواح تتناسخ ، وأن الروح تكون سجينة البدن ، وأن الذي سجنها هم الآلهة ، وهذه النفس لا تستطيع أن تتخلص من هذا السجن إلاّ بالموت ، وأن النفس تهبط بعد الموت إلى الجحيم ، وتتطهّر بالعذاب ، ثم تعود إلى الأرض لتتقمص جسماً بشريًا أو حيواناً أو نباتاً وتبقى مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها .

المدرسة السقراطية :

مؤسس هذه المدرسة الفلسفية هو « سقراط » Socrate ٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق . م . .

هذا الفيلسوف الكبير لم يكتب تعاليمه ، وإنما قام بترجمتها والتعبير عنها وإعلانها تلميذه أفلاطون ، وأكمل نشرها بعدئذٍ أرسطو تلميذ أفلاطون . يقول :

إن نسيج العالم والطبيعة الفيزيائية للأشياء لا يمكن للإنسان أن يعرفها لأنها تتجاوز إمكانياته ، وإن الإنسان لا يستطيع أن يعرف

سوى نفسه .

كان سقراط يقول عن نفسه : إن الله أقامه مؤدباً مجانياً للناس ، وإنه مولد لنفوس الرجال ، ويعتبر أن الدين يجب أن يكون تكريماً للضمير النقي الذي تتصف به العدالة الإلهية ، وليس تلاوة الصلوات أو تلطيخ النفس بالاثم .

وكان سقراط يؤمن بالخلود ، ويقول : بأن النفس من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن ، وإنها لا تفسد ولا تفسد بفساد البدن ، بل هي سجينة البدن ولا تخلص من سجنها إلاّ بالموت ، وعندما تتلخص تعود إلى صفاء طبيعتها ، وكان يرى في كل شيء طبيعة أو ماهية يكشفها العقل ، وراء الأغراض المحسوسة ، وإن غاية العلم هي في السعي لإدراك هذه الماهيات .

المدرسة الأفلاطونية :

مؤسسها هو أفلاطون ـ Platon = ٤٢٧ ـ ٣٤٧ ـ ق . م .

يقول :

إن لكل جسم صورة محسوسة وصورة كلية ، والصورة الكليّة للأجسام هي ماهيات لا تدركها الحواس ، ولكن يدركها العقل وهي مفارقة للمادة وغير قابلة للتغير والفساد ويقول :

الروح موجودة قبل اتصالها بالبدن ، وهي لا تموت بموت البدن ، بل هي خالدة لأنها من جوهر روحي ، ولذا فهي تدرك الروحانيات وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير كما تدرك أن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة « أي البدن في عالم

روحي مثلها » .

كان أفلاطون يؤمن بتناسخ الأرواح ، ويقول في كتابه « الجمهورية » المقالة العاشرة : إن كل روح تهبط إلى الأرض مرة كل ألف سنة ، وتُدعى إلى اختيار حياة أرضية جديدة ، فتعرض عليها نماذج من « الحيوات » أي جمع حياة .

وقصد أفلاطون من نظريته هذه أن كل نفس مسؤولة عن اختيارها ، وأن لا دخل للإله في ذلك ، ولكن الله هو الذي قرر قانون هذه الآلية ، ويرينا أفلاطون في ذلك أن استماع الإنسان إلى أقوال الفلاسفة وتفهمها والتمعن فيها يعطي روحه المقدرة على حسن الاختيار في حياتها القادمة بعد ألف سنة من مغادرتها للبدن ، وغرض التناسخ عند أفلاطون هو اقتراب لنفس من الكمال توخياً لبلوغ السعادة ، وللتشبه بالإله .

ويرى أفلاطون : أن العالم آية فنيَّة غاية في الجمال والكمال والانتظام ، ولا يمكن أن تكون موجوداته نتيجة علل اتفاقية ، ولذا فهو من صنع قوة عاقلة توخت الخير ورتَّبت كل شيء عن قصد ، وهذه القوة العاقلة المتمثلة بالله تُعنى بكل شاردة وواردة في الكون بما في ذلك شؤون بني الإنسان .

« المدرسة الأرسطورية » :

مؤسس هذه المدرسة « أرسطو » ، تلميذ أرسطو ، ومعلم الاسكندر المقدوني الكبير « Aristote» ٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م .

أطلقوا على مدرسته اسم مدرسة « المشائين » لأنه كان يلقي الدروس على الطلاب وهو يتمشى في ملعب « اللوقيون » ، يقول :

إن المعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة ، أي إن ماهية الجسم غير مفارقة للمادة ، وهذا عكس ما يعتقده أفلاطون ، ولهذا لا يمكن أن يتم الفهم من غير الإحساس ، وبتعبير آخر يصاحب التعقل دوماً صورة صادرة من المخيلة ، والمخيلة ليست مشاركة للعقل ، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل ، فهذا التخيل هو الذي ينقل المعقولات من موجودة بالقوة إلى موجودة بالفعل .

ويقول في النفس :

إن فيها « عقلاً فعّالاً وآخر منفعلاً » ، فالعقل الفعّال يجدد الصور المعقولة فيتيح للعقل المنفعل أن يتحد بالصور كما يتحدس الحس بموضوعه وذلك طبقاً للمبدأ الكلّي وهو « أنّ ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو العقل » .

وينفي أرسطو عن العقل المنفعل صفة الخلود ، وأمّا العقل الفعّال فهو غير قابل للفناء ، ولا تكون طبيعته سعيدة وصافية إلّا بانتهاء صلته بالبدن ، وذلك بالموت إلّا أن العقل الفعال لا يحفظ أي أثر من ظروف الحياة عند مفارقته للبدن « أي لا تكون لديه ذاكرة » وهذا يعني أن أرسطو اعتبر النفس مؤلفة من جزئين أحدهما يعني بفناء البدن والآخر يبقى خالداً ولكن بدون تذكر أي شيء يتعلق بالبدن .

لم يكن أرسطو يؤمن بالتناسخ ، لأنه يعتبر الأساس في النفس ملازمتها لملولاتها في الوجود ، ويعتقد أن الكون متناهٍ ، لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة . وفي نفس الوقت يعتقد بوجود الله في الكون ، ولكنه إله لا يتدخل في تطور هذا الكون وما فيه ، لأن كل شيء بالوجود يحمل في طبيعته بنية قانون تطوره .

ويعتقد : أن الله كائن معنوي لامادي غير مرئي لا مكان له ، لا يتغيَّر ولا يتأثر ، والله بالنسبة لأرسطو هو المحرك الأكبر في الكون ، ولكنه هو نفسه لا يتحرك ولا يحرك الكون كقوة دافعة ، أو كقوة آلية ، ولكنه يحركه كما يحرك المحبوب المحب .

ويصوّر أرسطو الله كروح مدركة لنفسها ، أو بالأحرى روحاً غامضة بتهمة مبهمة ، لأن الله لا يفعل شيئاً ، وليست له رغبات ولا هدف إنه كامل كمالاً مطلقاً ، فإذا عقل غيره تنحط قيمة ذاته ، ولهذا فهو لا يشعر بالرغبة بأي شيء ، وهو بالتالي لا يفعل شيئاً وعمله الوحيد هو التفكير في جوهر الأشياء ، وبما أنه هو جوهر جميع الأشياء ، وصورة جميع الصور ، فإن وظيفته الوحيدة هو أن يفكر في ذاته فقط ، ويتجه إلى إله فعّال ، ولكنه مع هذا صوّر لنا الكون مفتقراً ليس فقط إلى محرك ، بل أيضاً إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغيير ، وتفسرٌ به الغائية في الطبيعة تلك الغائية التي دافع عنها ثم تركها معلقة ، ومن يدري فربما كان أرسطو شاعراً بعجزه في هذا المجال .

المدرسة الرواقية الفلسفية :

مؤسسها « زينون » = Zenon = ٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق . م .

هو واضع أصول هذه المدرسة التي نشأت بأثينا في « رواق » كان في يومٍ من الأيام مكاناً لاجتماع الشعراء ، فدُعي هو وأصحابه « بالرواقيين » ويسميهم بعض علماء العرب « بأصحاب المظلة » وترتكز تعاليمهم على أن علل الوجود كلها مادية ابتداءً من الله حتى الصفات الموغلة في التجريد ، فيها عناصر مادية وتفسرٌ على أساس

مادي خالص ، فالألوان والأصوات والطعوم وحتى العقل كلها أجسام مادية أيضاً وحينما يتكلمون عن المعقولات يفسرونها على أنها أفعال لا أجسام مادية ، كما أن الزمان والخلاء هما أجسام مادية أيضاً لأنها أوساط فارغة تقبل ما يمثلها وبكلمة مختصرة يقولون :

بأن الوجود الحقيقي هو الوجود المادي ، وما عداه لا يعدو وجوداً . . . ويرى الرواقيون : أن حكم العالم بمجموعة الحكم أي جسم ، والجسم يتألف كل ما فيه من ذرآت صغيرة لا متناهية في الصغر يربط فيها بينها ويسبب تماسكها بما يسمونه بالنفس الحارة ، فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل ، والمادة هي المبدأ المنفعل ، وإن أصل الكون كان ناراً في خلاء لامتناهٍ توترت النار ، فتولد الهواء ، وتوتر الهواء فتولد الماء ، وتوتر الماء فتولّد التراب ، وهكذا فالكون إذن تشكّل بكامله من هذه التواترات . والعالم إلهي بالنار التي هي العلة الأولى والوحيدة ، ويعتبرونها علة عاقلة لها قوانينها وضروراتها وأقدارها ، وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقوانينها ، وهكذا فإن الرواقيين يؤمنون بإله هو القوة الحالة في جميع أجزاء المادة التي يتكوّن منها العالم .

المدرسة الأبيقورية الفلسفيّة :

مؤسس هذه المدرسة « أبيقور » = Epikouros = ٣٤١ - ٢٧٠ ق . م . .

نشأت هذه المدرسة قبل عام ٣٠٦ ق . م وكان اجتماعه بطلابه في الحديقة لا في حجرات البناء فسميت الحديقة « أبيقور » .

يعتقدون :

أن الوجود الوحيد في الكون هو الوجود المادي المحسوس من المنفعل والفاعل والأصل في كل معرفة هو الحس ، وعن طريقه وحده تتم المعرفة ، والحس لا يخطىء ، وما يتراءى للناس من خطأٍ فهو إن الناس تختلف في التقاطها لهذه الصور ، مع أن الموضوع واحد بالأصل ، وكل جسم يمكنه الإنحلال والانقسام ، ولكن الكون يتحرك ، لهذا فقد افترضوا خلاء تتحرك فيه الأشياء ، وكل جسم يمكنه الانحلال والانقسام ، ولكن هذا الانقسام لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، بل لا بد من وقوفه عند حد ، وهذه النظرية أدّت بأبيقور لإفتراض جواهر فردية صغيرة لا تقبل دورتها الانقسام فهي الأصل في كل ما هو في الكون .

والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية ، والنفس أيضاً تتشكل مع الجسم ، وتنحل بانحلاله ، ولها وظيفتان الواحدة حيوية تبث الحياة في الجسم وتكون آلية عملها بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة في الجسم كله ، والثانية وجدانية وهي الشعور و الفكر والإرادة تؤديها جواهر أكثر لطافة ومحلها القلب ، ووجود الجسم شرط لوجود النفس ، فإذا فني الجسم بالموت تتبدد جوار النفس وتتلاشى .

ويعتقدون :

بأن الدين شر ، وأن العناية الإلٰهية وهم من الأوهام فأين العناية الإلهية في عالمٍ يطغي فيه الشر على الخير .

ويقولون :

أننا إذا دققنا في واقع ما يجري في الطبيعة لا نجد فيه ما يليق بمقام أو وجود لأي إله ، إلاّ إنهم يشفقون على بني الإنسان ويقولون

أن البشر بحاجة إلى تجسيد آمالهم وأمانيهم في صورة مثالية عليا هي الله والآلهة .

ويقولون :

إذا كان لا بد من وجود آلهة ، فيجب أن يكونوا على صورة إنسان ، وأن يتمتعوا بصفات الإنسان من مأكل ومشرب وملبس ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور آلهة من صنع أحلامه ، وعلينا في هذا الحال أن نعتبرهم غير خاضعين للفناء .

وأعطى الأبيقوريون للأخلاق الفردية كل عنايتهم ، فهم يدعون إلى فضيلة العفة وضبط النفس ، ويشيدون بالتحلي بالشجاعة والعدل ويشددون على هاتين الصفتين اللتين ، تجنبان الإنسان عذاب الضمير ، فيبقى متمتعاً بالطمأنينة والحياة السعيدة .

المدرسة الأفلاطونية الحديثة :

مؤسسها أفلوطين = Plotn = ٢٠٥ ـ ٢٧٠ م .

تقول عمدة هذه المدرسة الفلسفية :

في الوجود عالمان هما عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، وأمّا المحسوسات فهي ذات الطبيعة المادية ، وإن عالم المعقولات له ثلاث أقانيم هي :

الله وهو ما يوصف بالأول ، والعقل وبه تتحقق صور ما في الوجود ، والنفس وبها يجري تحقيق الصور في المحسوسات .

ويقولون :

ويرفضون أن يصفوا الإله بأية صفة مما هو معروف في المفاهيم الإنسانية ، فلا يقولون إنه قادر وإنما يقولون إنه فوق القدرة ، ولا يقولون إنه إرادة فهو فوق الإرادة ، ولا يقولون إنه عالم فهو فوق العلم ، ويبقى الله جوهراً لا كمثله جوهر ، وهو يسمو على أية صفة ولكنهم يتساهلون أحياناً فيقولون : إن مثل هذه الصفات يمكن أن تطلق على آثار الله في الكون .

ويؤمنون بنظرية الفيض ، أي أن عالم المعقولات ، وكل شيء في الوجود ينشأ عن الله ، ويفيض منه ، فإن كل ما في الوجود يتوقف على الأول أي « الله » من حيث أنه يفيض بذاته ، فينتج عن هذا الفيض موجودات متسلسلة بطريق تنازلي يبدأ من الأول « الإله » حتى يصل إلى أبعد الأشياء .

إن التسلسل التنازلي يبدأ بالله ماراً بالمعقولات ، ومنتهياً بالمادة ويقوم على تعلق الأدنى بالأعلى ، وعلى هذا فإن الجسم يتعلق بالنفس ، ويشتاق إليها ، والنفس تشتاق للعقل وتتعلق فيه ، والعقل يتعلق بالأول الواحد وهو الله ويشتاق إليه .

والنفس كانت تحيا حياة أبدية ، ثم هبطت من الحياة الأبدية ، إلى الحياة الجسمية البدنية .

ويقولون :

بأن النفس الفردية المرتبطة بالشخص ، ووجود النفس الكلية التي هي مظهر من مظاهر الفيض الإلهي . . . ويزيدون :

بأن النفس الفردية تختلف عن طبيعة البدن وهي خارجة عن الزمان لأنها أبدية شأنا شأن النفس الكلّية، ولذا فهي خالدة ، وإن

إدراك النفس هو الإحساس وهو على درجات المعرفة ثم ترتفع إلى درجة أعلى يوفق فيها الإنسان بين التصورات ويربط فيها بينها وهي المرحلة التي تكون فيها النفس في درجة متوسطة بين العالم الأعلى ، وبين المحسوسات ثم تصل إلى المرحلة الثالثة وهي أعلى من المعرفة ، وتكون النفس في حالة من الفناء ، وإذا ارتفعت عن هذه الدرجة تصل إلى مرتبة السكينة والطمأنينة ، ويصبح الإنسان وكأنه هو الله أي يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ، ومتحداً بالذات الإلهية .

الفلسفة العربية الإسلامية :

أمّا وقد انتهينا من عرض موضوع الفلسفة اليونانية القديمة وأسماء مؤسسيها واعتقاداتهم وآراءهم ، فصار لزاماً علينا بعد ذلك أن نعطي لمحة موجزة عن الفلاسفة الإسلاميين الذين انتسبوا أو تأثروا بهذه المدارس الفلسفية القديمة مع إيراد لمحة عن اجتهاداتهم الفلسفية ، وكل هذا له صلة وثيقة بموضوع كتاب « المناظرات » لفخر لدين الرازي الذي نقدمه ونعرف عنه في هذه الدراسة ، وقد يكون في ذلك إنارة للسبيل وتقريباً من الهدف الذي نسعى إليه .

الفلسفة في المشرق العربي

إخوان الصفا :

قلت مراراً في مقالاتٍ عديدة مدعومة بالبراهين والأدلة بأن رسائل إخوان الصفا هي أول قاعدة عربية إسلامية للفلسفة أُقيمت في المشرق العربي ، ولكن هذه القاعدة التي أُقيمت في القرن الثاني للهجرة ظلت سريّة ، ولم تظهر للعيان إلاّ في مطلع القرن الرابع للهجرة ، وحبذا لو أن « أبا حيّان التوحيدي » عرّف ذلك ، وأثبت عن وعي واطلاع ، ولكنه مع كل أسف عرف شيئاً وغابت عنه أشياء .

اعتبرت رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا ، أول عمل موسوعي فلسفي عربي ، وتتألف من إثني وخمسين رسالة تجمعهم وتعبر عنهم رسالة « الجامعة » و« جامعة الجامعة »[1] ، وهذه الرسائل بلغت

---

(١) جامعة الجامعة « مختصر الجامعة » حققها د . عارف تامر وطبعت مرتين الأولى في دار النشر للجامعيين ـ سنة ١٩٥٩ ، والثانية في دار الحياة سنة ١٩٦٥ بيروت ـ لبنان .

درجة عالية من الانتشار في الغرب والشرق وتُرجمت إلى عدة لغات ، ودُرست في جامعات العالم ، واعتُبرت في نظر أكثرية الباحثين أول لبنة فلسفية وُضعت في بناء الفلسفة العربية الإسلامية ، ومن الجدير بالذكر أن مؤلفيها « الإسماعيليين » أخذوا عن كافة المدارس الفلسفية القديمة ، وطوّروها وطبقوها على قواعد عقيدتهم .

قالوا :

وطبقوا نظرية « الاعداد » وأحلوه مكاناً هاماً في رسائلهم ومعنى هذا انهم استعانوا بنظريات ومبادىء « فيثاغوراس » .

وأخذوا عن أرسطو نظرية الفيض والعقول ، وطبقوها على العوالم بحيث أضافوا إليها نظرية المثل والممثول .

وأدخلوا في فلسفتهم النظم الأفلاطونية الحديثة ، وطبقوا موادها بأسلوب فلسفي جذّاب ، وأثبتوا أمر النبوءة والإمامة من الوجهتين الدينية والفلسفية ، ودعوا إلى التمسك بظاهر الشريعة ، على أن يبقى التمسك بالباطن والتأويل مقتصراً على الخاصة والحدود والدعاة والمأذونين .

ونفوا الليسية والأيسية والصفات عن الله نفياً مطلقاً ، ودعوا إلى التمسك ومعرفة الأصلين في عالمي الإبداع والانبعاث .

وحاربوا الغلو الإمامي ، والأفضلية بين النبوة والإمامة ، وكل هذا بأسلوب منطقي .

لم يختلف عنهم « ابن سينا » ولا « نصير الدين الطوسي » لأنهما من أركان مدرستهما بالرغم من بعض الاختلافات في الفروع والاجتهادات والنظريات ، وقد سبق أن ذكرنا قصة اختلاف الدعاة

الاسماعيليين الأربعة واجتهاداتهم في مسائل عقائدية ، وكل هذا لا يزال مجهولاً لدى أكثرية الباحثين .

رسائلهم طافحة بالمباحث الإلهية والطبيعية والرياضية والهندسة والأدب والموسيقى والجغرافيا وكلها تذهب إلى لقاء فلسفي واحد لا يتغير ، وتظهر وكأنها دائرة معارف كبرى .

هم أصحاب مدينة « أهل الخير » ويقابلها مدينة الفارابي « الفاضلة » ، و« جمهورية أفلاطون » وهم يجعلون لمدينتهم رئيس أو معلم هو ممثول « العقل الفعّال » ويعرف « بالإمام » على أنهم يضعون شروطاً لهذا المعلم يجب أن تتوفّر فيه .

وقالوا :

بالمبدُع الأول الذي هو العقل الأول وله الحق بأن يتخذ اسماً يُعرف به في حين أن المبدع ليس له اسماً ، لأن الاسم يجب إن يكون فوقه حداً يسميه به . وآمنوا بالنبوءة والإمامة وحدود عالم الدين ، وعالم الإجرام ، وعالم الإبداع مع تطبيق نظرية المثل والممثول كما ذكرنا وانكروا التناسخ وحاربوا هذه الفكرة على أنهم وضعوا نظرية مفارقة النفس للبدن بقالب وأسلوب آخر .

تُعتبر رسالة الحيوان أطرف وأعمق رسائلهم ، ولكنها طافحة بالرموز وبحاجة إلى تأويل وشرح .

الكندي :

نزع الكندي في الرياضيات منزعاً « فيثاغورياً » ، واعتمد في علم النفس على آراء « أفلاطون » ، واستقى من تعاليم سقراط

وأفلاطون كل ما له علاقة في علم الأخلاق ، كما أخذ عن أرسطو الآراء الكثيرة في الإلهيات إلاّ ما يتصل بالصفات وبقدم العالم وخلقه .

اتجه في بداية حياته اتجاهاً « معتزلياً » ، واعياً ، ولكنه أخيرا اعتمد على العقل ، ولجأ إلى التأويل العقلي للحديث وللآيات القرآنية .

هو أول فيلسوف عربي اصطلح الباحثون على اعتباره رائد الفلسفة الإسلامية ويقول :

إن الله لم يكن ليساً ويكون ايساً ، فلم يزل ولا يزال ايس أبداً ، فهو الوجود التام ، ولم يسبقه وجود كما لا ينتهي له وجود .

والله الأزلي عنده يتميز بفعل خاص هو الإبداع أي تأييس الأيسات عن ليس وإيجاد الوجود من العدم ، وذلك بدون أن يلحق الله من جراء ذلك أي نوعٍ من أنواع الانفعال والتأثر .

الفارابي :

كان فيلسوفاً موسوعياً متوجهاً ومتعمقاً في علوم الرياضيات والكيمياء والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والسياسية ، فضلاً عن الإلهيات والماورائيات والمنطق واللغة والفقه ولُقب بالمعلم الثاني عن استحقاق .

أحصى الفارابي العلوم السائدة في عصره ، وميَّز علم اللسان والمنطق والتعاليم والعلوم الطبيعية والإلهية والمدنية والفقهية والكلام ، ولكن علم الحكمة في نظره يبقى أشرف العلوم .

تأثر الفارابي بمعلمه الأول أرسطو وعظّمه ، ولكنه لم يقلده ، بل أخذ عنه ما لائم اجتهاداته وقدّس الفلسفة وعمل على تحقيق مدينته الفاضلة ، مخالفاً فيها آراء عديدة وردت في جمهورية أفلاطون ، قائلاً : باتفاق العقل مع النقل والفلسفة مع العقيدة والسياسة مع الأخلاق .

وقرّر وحدة الرأي بين زعيمي الفلسفة الإغريقية القديمة « أفلاطون وأرسطو » وفي تطلعاته كان يستند إلى نظرية « العقل الفعّال » ويستعين بها لدعم منزلة الفلسفة بالاستناد إلى رأيه في الدين .

اعتنق مبدأ الفيض ، ويرى أن الله واجب الوجود ، ومصدر كل كون ، وعن وجود الواجب يفيض أولاً وجود آخر هو إحدى ذاته ويسمّى العقل الأول أو العقل المفارق الأول وهو ممكن الوجود بذاته ووا جب الوجود بالله ، وعن العقل الأول فاض عقل ثانٍ ثم ثالث ، وهكذا حتى العاشر .

يسمّي رئيس المدينة الفاضلة ، « المعلم » أو « الرسول الناطق » أو « الإمام » ولكنه يضع لهذا الإمام شروطاً يجب أن تتوفر فيه ، وهكذا فإنه يلتقي مع إخوان الصفاء .

ابن سينا :

أعلن انحيازه منذ البدء لمدرسة « المشائين » الفلسفية، ولكن ذلك لم يمنعه من توظيف عقله وتقسيم الفلسفة إلى قسمين نظرية وعملية .

اعتبر من الفلاسفة الموسوعيين الذين نشروا علومهم وحكمتهم

في العالم وخاصة في الغرب حيث نظر إليه على أثر ذلك نظرات التقديس والإحترام .

أخذ عن الفارابي مبدأ الممكن والواجب ، وأخرجه تخريجاً جديداً مسهباً ينم عن غاية ازدهار الفكر الفلسفي في البلاد العربية والإسلامية .

واعتمد في الإلهيات على مبدأ واجب الوجود الذي هو الإله بذاته وهو مبدع المبدعات ومنشيء الكل ، وهو بذاته عقل وعاقل ومعقول ، ومعشوق وعاشق ، وإنه فرد واحد لا جسم ولا صورة ولا صفة وإن وحدانيته لا تثبت له لمجرد نفي الشريك ، بل هي تتوقف على نفي الشريك والضد والند والصفة والحيثيات .

لقد ذهب الفارابي إلى أن الله يعلم الكليات ، ولكن ابن سينا تعمّق بهذا الموضوع واتجه جهة التوفيق بين رأي أرسطو وأتباعه ، وبين النظرية الإسلامية .

ويقول :

إن واجب الوجود لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض ، فمعرفة الله تشمل جميع الأشياء بدون استثناء ، لأن واجب الوجود يعقل ذاته بذاته .

يقول :

في نظرية الفيض ، ويتفق مع الفارابي في ترتيب العقول ومقابلتها بالعوالم الأخرى ، ويعتقد بقدم الرب وسرمديته وبالنبوءة والإمامة ، وبالنسبة لإخوان الصفاء فهو تلميذ في مدرستهم بالرغم

من اختلافات فرعية في بعض النظريات كما ذكرنا .

اعتبر أيضاً من أبرز المفكرين في مجال المنطق والسياسة والتصوف ، وأنكر التناسخ وحارب هذه النظرية بأسلوبٍ علمي مفيد . وأخيراً :

فهو أعظم فيلسوف بحث في العقل والنفس ومراتب عالم الإبداع .

نصير الدين الطوسي :

آخر فيلسوف مسلم ظهر على مسرح الفلسفة . تأثر إلى حدٍ كبير بابن سينا واعُتبر من تلامذته ، ومن السائرين على غراره وخاصة في « الإلهيات » ، وفي السياسة .

يبدو من مؤلفاته أنه تأثر بمدينة « أهل الخير » لإخوان الصفا ، وفي « المدينة الفاضلة » للفارابي ، وفي « جمهورية أفلاطون » ، وفي الأخلاق « النيقوماخية » لأرسطو .

شرح كتاب « الإرشادات والتنبيهات لأبن سينا » وبرهن عن فهم وإدراك للآراء وللعلوم العقلية التي وضعها ابن سينا في كتابه ، ومعنى ذلك انه استوعب هذه الفلسفة ، وسار على نهجها .

تميَّز في علم الرياضيات والفلك ، واعتُبر لدى الغرب بأنه أكبر فيلسوف موسوعي وُجد في عصره ، وربما يكون قد فاق أيضاً من سبقوه .

تميَّز عن الفلاسفة الأولين بعلم الرياضيات والفلك ، ولم يقصِّر عنهم بالعلوم الفلسفية الأخرى .

الفلسفة في المغرب العربي

عاشت الفلسفة في هذا الجزء الفسيح من الوطن العربي الإسلامي ردحاً من الزمن ، فازدهرت وأينعت على الرغم من أن الفلاسفة المقربين لم يكن حظهم في تلك الديار بأسعد من حظ زملائهم في المشرق ، وكنّا ذكرنا أن الفلاسفة المشرقيين جاهدوا جهاد الأبطال لترسيخ التجربة الفلسفية وتثبيت أقدام الفكر الفلسفي ورعاية منازعه العقلية والانتقادية ، ولقي فلاسفة العرب في هذا السبيل عنتاً أعظم ومقاومة دونها أية مقاومة ، وبهذا يتجلّى فضلهم في التغلب على هذا العنت والمقاومة .

لقد كان المغاربة يعتبرون المشرق قبلتهم في العلم والأدب والثقافة والفلسفة ، وكانوا لا يتقاعسون عن الرحيل إلى المشرق طلباً للعلم ، وتزوداً بالمعرفة واستحضار الكتب والمراجع ، ولمّا انفرد المغرب باعتناق مذهب « المالكي » الفقهي ، في أواخر القرن الثاني للهجرة ، نجم عن ذلك أن قلّت المناظرات ، وقصر عمر « علم الكلام » واتجه الفكر الفلسفي في منحى واحد هو المنحى العقلي الصرف ، وضعف بنتيجة ذلك استعداد الجمهور لقبول تعدد الآراء

وتنوع المذاهب ، وأفاد الفقهاء من هذا التماثل الفكري في تأليب العامة ضد الفلاسفة بتوجيه الفقهاء ورجال الدين ، وبتشجيع منهم .

وقد مرَّ معنا أن الغزَّالي كلَّم الفلاسفة بلغة الدين ، وألجم العامة عن الفلسفة ملحاً على ضرورة الإقلاع عنها ، ولمَّا عجز عن التوفيق بين الفلسفة والشريعة والفقه والتصوف ، سعى إلى هدم ما يخالف مذهبه ، وأثار بتكفير الفلاسفة وتبديعهم وتسفيه معظم علومهم وأقوالهم المغرب كله ، وكادت تنتصر فكرته لولا مقاومة عنيفة أبداها أعلام الفلسفة المغربية مثل ابن باجة وابن طفيل ، وابن رشد .

ابن باجة :

يقول :

إن الطريق الصحيح في الوصول إلى الله هو بالتفكير والتأمل الفلسفي ، وليس بالصوفية وترك التفكير .

كان ابن باجه معجباً ومتأثراً بالفارابي ، وقد فضلَّه على ابن سينا الذي نعته بالسعي وراء مآرب سياسية .

وكان يعتقد أيضاً أن المعرفة الصحيحة تنال بالعقل ، والعقل هو أساس السلوك والتخلق ، ففي وسع الإنسان أن يدرك بعقله الموجودات كلها من أدناها إلى أعلاها ، من المادة إلى الله ، ومن شأن العقل أن يعرف من تلقاء ذاته ، لا بتأثير روحاني يفد عليه من الخارج ذلك أن العقل الفعّال بعد الموت ، ويؤلف مجموعها العقل الإنساني الذي يخلد في العالم .

المعرفة الصحيحة في نظر ابن باجه تنال بالعقل ، والعقل هو أساس السلوك والتخلق ، ففي وسع الإنسان أن يدرك بعقله الموجودات كلها من أدناها إلى أعلاها ، من المادة إلى الله ، ومن شأن العقل أن يعرف من تلقاء ذاته ، لا بتأثير روحاني يفد عليه من خارج ، ذلك أن العقل الفعّال وهو المعقول بالفعل ، ينقل المعارف والعلوم إلى العقل الإنساني أو الهيولاني ، وهذه المعارف تعود إلى العقل الفعّال بعد الموت ، ويؤلف مجموعها العقل الإنساني الذي يخلد في العالم .

أشاد ابن باجة بالمدينة الفاضلة للفارابي ، وقال بمدينة غير فاضلة ، ثم وصف الاثنتين وصفاً رائعاً . ويقول :

إن الفيلسوف أو الحكيم يتدبر وجوده ولو كان في مدينة غير فاضلة ، فيحفظ بقاءه الجسدي ، وينصرف إلى الأعمال الروحانية الجزئية كوسيلة لإكمال كيانه الإنساني ثم ينصرف أخيراً إلى الأعمال الروحانية الكليّة ، وهي أعمال عقلية واعيّة فيغدو كائناً متفوقاً وإلهياً .

ابن طفيل :

تمثل ابن طفيل في كتابه القيم « حي بن يقظان » سير الفلسفة العربية من زاوية نظرته الخاصة ، ومضى في السبيل الذي اختطه ابن باجة حول استطاعة العقل البشري ، الوصول إلى الكمال التام باعتماد التفكير الذاتي وحده من دون أي نقل أو تقليد أو تعليم أو ارشاد فلسفي أو ديني ، وهذه الفكرة جاءت عرضاً في كتاب « النجاة » لابن سينا ، ولكنها أصبحت لدى ابن طفيل محور نشاطه

الفلسفي كما نعلم .

يقول :

إن الإنسان يشبه الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد ويشبه الأجسام السماوية من حيث روحه الحيواني الذي يسكن القلب ويبعث في البدن الحياة ، وهو يشبه أخيراً الموجود الواجب الوجود من حيث نفسه الناطقة التي لا توصف بشيء مما توصف به الأجسام .

ويقول :

بتطهير الجسد من الدنس والرجس والتكفير بواجب الوجود ، وقطع شهوات الحس فينتهي التشبه إلى الغيبوبة عن حال الحس وعالم الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وإلى تقوية فعل الذات البرية من الجسم ، وإلى مشاهدة واجب الوجود من حين لآخر .

وعلى الإنسان أن يتشبه بثلاث تشبيهات أخرى : التشبه بالله واجب الوجود ويكون بالتشبه من حيث ذات الله يعلم هذه الذات ، ومن حيث صفات الله بإطراح الإنسان ، أوصاف الجسمية حتى ينتهي إلى غياب الذوات عن ذاته أولاً وهذا هو الفناء الصوفي ، الذي يقوده إلى الفناء عن نفسه ، وهذا هو فناء الفناء ، وعندئذ تغيب عن فكره السموات والأرض وما بينهما ، وجمع الصور الروحانية والقوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود الأول ، وتغيب ذاته في جملة تلك الذوات ، ويتلاشى الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق الموجود الثابت ، ويستغرق

الإنسان في حالته هذه ، ويشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

ابن رشد :

تأثر ابن رشد وقدَّس أرسطو حق التقديس ، ودافع عن الفلسفة ، وقال : بالنظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، ولهذا فإن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود .

ويرى ابن رشد :

إن الفلسفة ليست فلسفة الإسلاميين فحسب بل الفلسفة تجربة بشرية تتعاورها الأمم والأجيال .

ودافع ابن رشد عن القياس العقلي ورفض اعتباره بدعة كما يقول المتزمتون وقال :

إن الشرائع تنمو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به ، وذلك إنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان ، والفضائل النظرية ، والصنائع العملية .

وإن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلاّ بالصنائع العملية ، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلاّ بالفضائل النظرية ، وإنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلاّ بالفضائل الخلقية ، وإن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلاّ بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة .

ويقول ابن رشد :

بالمعنى الظاهر ، وإلاّ بالتأويل أي إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، وللفلاسفة والراسخين في العلم أن يقوموا بالتأويل ، ولكنهم يصارحون به أهل البرهان ، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني .

ويقول :

بأن الوحي يتمم العقل ، والنبوة تكمل الفلسفة ، وتظل الفلسفة أسمى صور الحق لأنها في الوقت ذته أسمى من الدين .

من الملاحظ أن ابن رشد انشقّ على مبدأ التصوف والزهد الذي نشره ابن باجة وابن طفيل ، واعتبر أكبر مترجم وشارح لفلسفة أرسطو ، ودافع عن الفلاسفة فظهر بمظهر المدافع الرزين ، الثبت الجأش الذي لا يخرجه افتراء الخصم عن حلمه ولا يخرجه سوء النية . فيقول :

ما لا يليق بالعاقل ولا تستهويه رغبة الانتصار على خصمه إلى الاستهانة بقدره . ومن أقواله واعتقاداته :

نكران بعث الأجسام ، وعدم إحترام أحداً بعد اليونان ، ولا يحترم في اليونان أحد قبل أرسطو ، كما أنه لا يغمط حق الفارابي وابن سينا بالرغم من أنه تناول مبادئهما بالنقد الصحيح .

المناظرات الرازية

المناظرات التي نقدمها الآن ، بعد دراسة مطوّلة شملت الفلسفة الإسلامية واليونانية القديمة ، ممّا لم يكن بدأ منه كما قلنا . . وهذه المناظرات جاءت بستة عشر مناظرة ناظر بها « فخر الدين الرازي » علماء وفقهاء آخرين ذكر اسم كل واحد منهم في المناظرة الخاصة به دون أن يقدم لنا أية تفصيلات عن شخصياتهم ومكانتهم العلمية ومؤلفاتهم والمدارس الفكرية والعقائدية التي ينتمون إليها ، وهذا ما جعلنا نعود إلى مصادر تاريخ الأدب ننقب ونجهد وأخيراً لم نعثر على ما ينير السبيل عنهم ، ممّا يجعلنا نعتقد أنهم لم يكونوا من ذوي الشهرة في الأوساط العلمية في ذلك العصر ، ونرجح أن بعضهم كان من تلاميذ الرازي الذين اختصوا بعلم الكلام والفقه والمنطق ، أو من الذين اختلفوا معه في الرأي والعقائد ، كما يبدو واضحاً من سياق المناظرات .

إن المناظرات التي نقدمها الآن لمّا يخرج مضمونها عن نطاق علم الكلام والفقه والمنطق ، وقد جاءت خالية من أية فلسفة أو دائرة للعقل ، ولكن في المناظرة العاشرة ظهرت نفحات فلسفية ممّا جعلها

جديرة بالدرس والعناية .

في المناظرة الأولى ورد اسم « الرضي النيسابوري » ، ويبدو أنه كان من المعارضين للرازي في أفكاره ، كما يتضح من سياق المناظرات ، ومن الأسئلة والأجوبة نرى أن اسم « الرضي النيسابوري » يعود إلى الظهور في المناظرة التاسعة ، وكما قلنا فإن الرازي لم يقدم عنه أية معلومات ، أمّا موضوع المناظرة ففيَ الفقه وقضية البيع والتوكيل والمدلولات اللفظية وما يتفرع منها .

وفي المناظرة الثانية ورد اسم « النور الصابوني » وهو كما وصفه الرازي ، متكلم القوم وأصوليهم ، ولكن مع كل أسف لم نجد في المصادر التاريخية الأدبية أية ترجمة له وموضوع مناظرته انتصار الرازي لأهل العراق وخراسان لأن الصابوني نسبهم إلى الجهل .

أما المناظرة الثالثة فقد جاءت أيضاً مع النور الصابوني ، وانحصرت في موضوع كلامي عن الكون والمكون والتكوين .

والمناظرة الرابعة ورد فيها اسم قاضي « غزنة » ومن المؤسف أن فخر الدين الرازي في مناظرته يتعالى عليه ، كما يتعالى على كل مناظريه ويذمهم ويصفهم بالغباء ، وهذا مخالف لآداب المناظرات ، أما موضوع المناظرة فيتعلق أيضاً بالكون والتكوين وما يتفرع عنهما .

وفي المناظرة الخامسة يعود « النور الصابوني » . إلى الظهور ويكون الموضوع عن الجوهر في الزمان وهو كلامي ومنطقي .

وفي المناظرة السادسة يظهر « الركن القزويني نعمة الله » ، وكان شافعي المذهب ، وتلميذ الرضي النيسابوري كما يذكر الرازي ، وموضوع المناظرة القليل بنفس المصلحة والمفسدة .

أما المناظرة السابعة فقد جاءت مع أهل « بخارى » حول القياس .

وفي الثامنة يظهر اسم « شرف الدين محمد بن مسعود المسعودي » وبحضوره تطرح مسائل في علم الكلام والمنطق ، ولكن الردود جاءت غير مستوفية الواقع ، وتدور حول القياسات في المسائل الفقهية .

وفي التاسعة يعود « الشرف المسعودي » إلى الظهور وكان ذلك سنة ٥٨٢ هـ . بالاشتراك مع الرضي النيسابوري ، ويدور البحث عن قضايا فلكيَّة أو ما يسمَّى « الطوفان الريحي » وفي هذه المناظرة يذكرون الفارابي وابن سينا وأبا سهل المسيحي .

وفي العاشرة يذكرون كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني ، والفرق بين الفرق ، والفلاسفة ، وكتاب الوافي أو صوّان الحكمة ، وأديان العرب للجاحظ ، والفصول الأربعة لحسن بن الصباح « الاسماعيلي » بالفارسية ، وهذا الكتاب نقضه الغزّالي قصداً استجابة لأمر الوزير السلجوقي « نظام الملك » .

وفي الحادية عشرة يتكلم الشرف المسعودي عن كتاب « شفاء العليل » للغزّالي عن قضايا فقهية وشرعية أيضاً .

وفي الثانية عشرة تبرز قضايا فقهية وشرعية .

وفي الثالثة عشرة أصول وعلم كلام .

أما في الرابعة عشرة ففيها تعليبات وآراء أشعرية وانتقادات للمعتزلة .

وفي الخامسة عشرة علم كلام وفقه ومناظرات مع الرضي النيسابوري .

وفي السادسة عشرة ملاقات فخر الدين الرازي مع « الفريد الغيلاني » وفيها قراءات من كتاب « المحصل » وشرح « الإشارات » و« المباحث المشرقية » ، وكتاب للرازي في حدوث العالم ـ ورسالة لابن سينا في إبطال آراء عن قدم العالم وحدوثه ، ومن الجدير بالذكر أن « محمد بن زكريا الرازي » الطبيب مذكور في هذه المناظرة ، وهذا الطبيب معروف من خلال مناظرته لأبي حاتم الرازي في موضوع النبوة ، وكان أبا حاتم قد دوّن هذه المناظرة في كتابه : « أعلام النبوة » .

للحقيقة والتاريخ

هذه كلمة قصيرة ، كان لا بد من قولها في نهاية المطاف ، وتوجيهها على صفحات كتاب « المناظرات » ، وإذا كانت تطلعاتنا وآمالنا معقودة على إيصالها إلى الأسماع ، وعلى استقرارها في الأذهان ، فلأننا منذ البدء كنا ولمّا نزل حريصين على المصلحة العلمية العربية ، فخورين بخدمتها ، وتعزيز كيانها ، وتثبيت معالمها ، عن نية طيبة ، ونفس مؤمنة بعيدة عن كل تعصب ديني ، أو انحياز طائفي ، أو تخلف عقلي .

في عالمنا العربي الرحيب الذي قدّر علينا أن نستظل بظله ، وننعم بخيراته وجماله وطبيعته . . . في هذا العالم الذي نعيش فيه تطالعنا في كل يوم بوجهه العبوس تارةً ، والضاحك حيناً الأفراح والأتراح والأمور المعقدة والأزمات العنيفة التي نرى من أولى الواجبات علينا أن ننوه بها ، وأن نقاومها ، وأن ندعو إلى التخلص منها . فهذه الأزمات تأخذ برقابنا ، وتكم أفواهنا وتفتّت أكبادنا ، وتحملنا إلى أماكن مظلمة قصيّة يحوطنا في أرجائها الحرمان ، ويلفنا العقوق والظلم والنسيان .

ليسمح لنا القارىء الكريم أن نسميها أزمة الأديب المثقف ، والعالم الحر ، والباحث المتجرد الذي يأبى أن يكون عبداً أو أجيراً أو مادحاً أو مستجيراً أو منافقاً . . . إنها أزمة كم الأفواه والقضاء على كرامة الإنسان ، وتشويه التاريخ ، وتخريب العلم ، والرجوع إلى عهود الظلم والانحطاط ، عهود الرق والإذلال والاستعباد .

لقد دمّر هذا الزمن الرديء كل شيء يمتلكه الإنسان العربي . . . دمّر الإيمان بالوطن وبالأمة ، وبالدين ، وأجبر هذا الإنسان على السير في دروب طويلة تذخر بالعثرات ، وبالمبادىء المستوردة ، فأصبح بين عشية وضحاها غير حاسب لأي شيء حساب ، أو خائف من أي عقاب ، وكأني بهذا الإنسان لا يعرف شيئاً مما يجري حوله في مجتمع تسوده المادة والاستئثار والمصالح الخاصة ، فلا عهد لوطن ، ولا قيمة لإنسان ، ولا مبادىء ، أو تربية ، أو عقائد ، أو أخلاق .

إن تحليل ما يجري حولنا ، ووصف ما يحيط بنا ، أصبح من الصعوبة بمكان ، وباختصار يمكن القول : بإننا جميعاً أصبحنا نعاني من أمراض مزمنة ، وعلل مستعصية عجز عن مداواتها أمهر الأطباء ، وفي وسط هذا البحر الزاخر بالعلل والأمراض يطل الإنسان العربي المثقف حاملاً قلمه وقرطاسه ، فيبرز إلى المجال ليقف ويؤدي واجبه ، ولكن الحرية البعيدة المنال تبتعد عنه ، وتمنعه من قول ما يريد ، فيعود عندئذٍ إلى قواعده ، وهو يندب حظه قائلاً مردداً :

أليس من المؤسف والغريب أن نبقى في المكان الذي كان عليه الأوائل في القرون الخالية ؟ أليس من العار علينا ونحن في عصر

المدنية والحضارة والإكتشافات أن نظلّ نرزح تحت نير الجهل والتخلف والتعصب الديني والطائفي البغيض ؟ .

أليس من العجيب أن أكثر المؤرخين والباحثين والطلاب ما زالوا يركزّون ويستندون في أبحاثهم ومؤلفاتهم على ما تركه بعض الأوائل من مقالات وكتب وأبحاث ، دون أن يكون لهم من الجرأة ما يجعلهم ينقدوها ، أو ينقضوها أو يفرقوا بين صحيحها وخطئها ، وهم يعرفون أنها كتبت في عهود السيطرة والتعصب والاستعباد ، يوم كان الخليفة أو الملك أو الأمير يأتي بالكتّاب والشعراء فيغريهم بالأموال والعطايا ، ويزين لهم كتابه كل ما يسيء لأعدائه ، ويتلاءم مع عقيدته ، وها قد مضى من طويل على هذه الأقوال والمؤلفات ، ولا زالوا يأخذونها كمصادر مصدقين كل ما جاء بها ، والويل لمن ينكرها أو يتجاوزها ، فإنه يُرمى بالتعصب والكفر ، وربما أدّى الأمر إلى مصادرة كتبه أو حرقها .

لقد نادينا ورفعنا الصوت عالياً ، وطالبنا بإعادة النظر بهذه الأكاذيب والأساطير أو نقدها على الأقل أو إهمالها . . . ولكن كلمتنا ذهبت كصيحة في وادٍ .

هذا . . . وليت المحنة التي يتعرض لها الأديب العربي وقفت عند هذا الحد إذن لهان الأمر ، ولكن هناك ما هو أكثر هولاً وأدهى . . . هناك علاقة هذا الأديب بدور النشر العربية ، وما نسمع كل يوم من قصص وفضائح ، وكيف تمتهن حقوق المؤلف ، وتضيع أتعابه ، وتزوَّر كتب ، وتُعاد طبعاتها دون إذن منه ، وهكذا قل عن كتب التراث كيف تُسرق بأساليب لصوصية ، وتُباع بأسعارٍ عالية ، دون أن يتكلف الناشر عليها شيئاً .

وبالمقابل . . . هناك علاقة الناشر بالمكتبات العربية في الأقطار . . . وإنه لمن الواضح أن دولة إسلامية أو دول أخرى « سنيّة » ترفض دخول أي كتاب يصدر عن الشيعة إليها ، وهذا ما يجبر الدولة الشيعية أن تتخذ قراراً مماثلاً برفض كتب السنة ، مضافاً إلى ذلك أن هناك دولاً عربية اشتراكية لا تقبل في بلدها أي كتاب له إتجاه غير إشتراكي . . . وكل هذه الأساليب تؤخر نشر الكتاب ، وتعيق وصوله إلى أيدي الناس ، وبالتالي تشجع تهريبه أو إدخاله بصورة سرية ، ومعنى كل هذا حرمان الإنسان العربي من حق القراءة للكتب التي توافق هواه ، وترضي مزاجه ، فماذا نقول لرؤساء هذه الدول الذين يرتجفون هلعاً ، ويخافون على دولهم وعروشهم من كتاب أو نشرة أو مقالة في صحيفة .

في الحقيقة لا أدري ماذا أقول ، أو ماذا عليّ أن أقول ؟ .

فيا حبذا لو أن كل إنسان في هذا الوطن العربي الواسع يتلقّى ثمناً لما يساوي انتاجه ، ويؤدي العمل الذي يتناسب مع طبيعته ومقدرته . . إن الإنسان المنصف العادل هو الذي يضع نفسه في مكانها . . . وعندما يكون كل عنصر في المجتمع بمكانه ، يكون مجتمعنا عظيم الإنسجام ، وثابت الأركان .

يقول ابن خلدون :

العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ، فهم ينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافي للقدر ، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم ويتخذوا منه أوتاداً لبيوتهم ، ويتنافسون في الرياسة ، وقلّ أن يسلّم الواحد الأمر لغيره ، ولو كان أباه أو أخاه أو

كبير[1] عشيرته .

ويقول :

العرب أبعد الناس عن العلوم ، وهم أصعب الأمم انقياداً لبعضهم البعض[2] ، وأما عن العلوم ، لأنها ذات ملكات محتاجة إلى التعليم ، فاندرجت في جملة الصنائع ، والعرب أبعد الناس عنها كما قدمنا ، فصارت العلوم لذلك حضرية ، وبعُد العرب عنها وعن سوقها ، والحضر بذلك العهد هم العجم ، أو من في معناهم من الموالي ، ولذلك كان حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم والمستعجمون باللغة والمربّ ، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلاّ الأعاجم .

إنني لا أؤيد أقوال ابن خلدون هذه ، وقد يكون دُفع إلى هذا القول دفعاً من جهات غير عربية ، أو ربما يكون ابن خلدون من أصل بربري ويكره العرب .

ومهما يكن من أمر . . . فالعرب شعبٌ ككل الشعوب له ميزاته ، وفيه عيوبه وهو خاضع لكل نقدٍ علمي في عقليته ونفسيته وآدابه وتاريخه ككل أمة أخرى ، لذا فإن هذا لا يمنع من القول بأن على المفكرين العرب وخاصة في هذا العصر أن يثبتوا أنهم أمة جديرة بالحياة ، وأن أقوال ابن خلدون وغيره لم تكن مبنية على أسس صحيحة .

ممّا لا شك فيه أن الفكر العربي على الرغم من إتساعه وشموله

---

(1) تاريخ ابن خلدون ج٢ ص ١٢٥ .

(2) تاريخ ابن خلدون ج٢ ص ٣٠٠ .

وخصب لمحاته قد تأثر في هذا العصر بأفكار غريبة مستوردة ، ولقاحات تسربت إليه من أماكن بعيدة وقريبة بفعل عوامل سياسية ومخططات سرية غربية وشرقية ، وفي الواقع أنها كانت ترمي إلى إحداث الفجوات في هذا الفكر ، وإلى رده إلى عصور التخلف والانحطاط ، وتفكيك كل ما جاء به من أفكار وتعاليم ومبادىء .

إن مهمة الباحث العربي المتجرد . . . دراسة التقلبات الفكرية والتلاحقات العقلية التي تسربت إلى القاعدة الثقافية العربية في هذا العصر وتسليط الأنوار وسبر أعماق ما وراء الأفكار من قضايا مجهولة وخافية غطّت على الحقيقة وحجبتها عن الأنظار ، فنحن بأمس الحاجة إلى وحدة الهدف ، ونبذ الأفكار الغربية ، والأساطير الخيالية ، وما كتبه المغرضون من الحكام في العصور الخوالي ، فلنا من ثقافتنا الصحيحة ، وفلسفتنا العريقة ، وعلومنا الأصيلة ما يكفل لنا الإلفة والمعرفة والتقارب ، وذلك عندما نتوجه إلى تحطيم القيود المعيقة ، ونسير في طريق معبدة للوصول إلى عالم الكمال والخير والجمال .

في كلمتنا هذه نخاطب الجيل الصاعد ، ونتمنّى له النجاح بالصعود إلى القمة على ضوء ما يوحي إليه « العقل » . . . نحن نطلب إليه أن يكون أكثر وعياً ، وأن لا يذهب طعماً لذوي الغايات والمآرب والمستغلين تجار العقائد الغريبة « المستوردة » ونطالبه بإلحاح أن لا يفسح المجال لأصحاب العقول المريضة المنهارة الرجعية المتخلفة أن يصلوا إليه ، ويقوموا بتوجيهه الوجهة التي لا تتلائم وتربيته وثقافته وأخلاقه .

نطلب إليه أن يجعل « الإنسانية » رمزاً يتغنى به ، وشعاراً

يستمد منه الأخلاق والشرف . ونطلب إليه أن لا يضيع وقته في إرسال الخطب الطويلة الرنانة التي هي أشبه بالأوعية الرنانة إذا دُقت وقُرعت تستمر بالدق والقرع إلى ما لا نهاية دون جدوى .

نطلب إليه أيضاً وأيضاً بأن يكون أكثر شجاعة وأصلب عوداً وأقوى مراساً ، وليس معنى هذا أن يكون أشد ظلماً وأكثر قسوة وأعظم شراً .

ومهما يكن من أمر . . . فلا شيء يسيء للعلم أكثر من إتخاذه وسيلة للتفتيش وكسب الرزق والوصول إلى مطامع وأهداف سياسية . والحقيقة لن نكون مخلصين ونبلاء إلاّ إذا جعلنا للإنسان أي إنسان حقاً في هذه الحياة ، بل لا نكون أوفياء للرسالة الإنسانية إلاّ إذا بحثنا عن هدف يوحد بيننا ، ويؤلف بين قلوبنا ، ويربطنا برباط المحبة والأخوة والمحبة والتعاون على اختلاف أدياننا وأوطاننا وأجناسنا . . . وأن نجعل أهدافنا الوصول إلى مرابع الخير والجمال .

بعد أن وصلنا إلى هذا الحد من الكلام . . . نعود إلى ما كنّا بصدده وهو كتاب « المناظرات » فنقول :

إنه كتاب صغير بحجمه ولكن كبير بمحتوياته ، وعندما ندعو القارىء الكريم إلى قراءته والتمعن بما يتضمنه من العلوم .

إن علم الكلام ، والفقه ، والأصول ، والمنطق ، كان له في العصور القديمة منزلة لدى العلماء والفقهاء ورجال الدين الإسلاميين ، وقد اتخذوا من هذه العلوم مواداً لمحاربة الفلاسفة والحد من نشاطهم ، والوقوف بوجههم .

إن الكتاب الصغير « المناظرات » لشيخ الفقهاء فخر الدين

الرازي يُعتبر من كتب التراث ، ونحن عندما نقدمه ليأخذ طريقه إلى المطابع وإلى المكتبات العربية والاسلامية نفعل وكلنا أمل وغبطة بأننا أدينا واجباً مفروضاً علينا ، وقمنا بتأدية ضريبة طرحت علينا بكل طيبة خاطر ، وجعلنا هذا الكتاب هدية لكل باحث متجرد يهمه الاطلاع على التراث العربي الإسلامي والتزود بالعلم مجرداً من كل غاية أو تعصب أو أهواء .

في نهاية المطاف . . . لا يسعنا إلاَّ تقديم الشكر والامتنان لكل من عاوننا وأرشدنا وقدَّم لنا المساعدات التي أعانتنا في التحقيق والتقديم والتعريف ، فنحن لا نزال نعتبر أنفسنا تلاميذ صغار في مدارس الفلسفة وحقول العلم ، مؤمنين بأننا مهما بلغنا ومهما وصلنا فلا نزال بحاجة إلى المزيد من البحث والدراسة والاستماع لنصائح من هم أسبق وأقدم منا .

نكرر شكرنا . . . داعين القارىء الكريم إلى غض النظر ، وقبول عذرنا عن الأخطاء والسقطات .

فالإنسان ليس معصوماً . . . والكمال لله وحده .

المناظرة الأولى[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال : مولانا واستاذنا فخر الملة والدين ، الداعي إلى الله تعالى ، أبوعبدالله محمد بن عمر بن الحسين الرازي رضي الله عنه .

« الحمدلله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين »

لمَّا دخلتُ بلاد ما وراء النهر . . . وصلتُ أولاً إلى بلدة « بُخارى » ثم إلى « سمرقند » ثم انتقلتُ منها إلى« خَجَنْدْ » ، ثم انتقلتُ إلى البلدة المسماة « نباكت » ، واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات و« مجادلات »[2] مع كل من كان فيها من الأفاضل

---

(١) المناظرة الأولى جرت في مدينة « بخارى » بين فخر الدين الرازي والرضي النيسابوري حول موضوع التوكيل بالبيع المطلق ، وهو موضوع فقهي يتعلق بالبيع وبالتوكيل المطلق وتفصيلاته وما يتفرع عنه شرعاً وقانوناً .
ويبدو من سياق المناظرة أن الرازي تمسَّك بآرائه ، وسيطر على الموقف ووفى الموضوع حقه من الشرح ، مما يدل على فهمه للموضوع وما حوله وكأنه معلم بين تلاميذه .

(٢) وردت « محاولات » ولا معنى لها هنا .

والأعيان .

أمّا بلدة « بخارى » فإني لما وصلت إليها تكلمت مع جماعة . ففي المرة الأولى تكلمتُ مع « الرضي النيسابوري » رحمه الله ، وكان رجلاً مستقيم الخاطر ، بعيداً عن الاعوجاج إلاّ أنه ثقيل الفهم كليل الخاطر ، ويحتاج إلى الفكر الكثير في تحصيل الكلام القليل، فلمّا « وصلت »[1] إلى تلك البلدة كلفوني أن أتكلم في بعض المسائل الخلافية ، واجتمع الجمع العظيم .

فقلت :

التوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع ما يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع .

إنّما قلنا :

إن التوكيل ما يتناول هذا البيع ، لأنه وكله بالبيع والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، أمّا أن وكلّه بالبيع فظاهر ، وأمّا أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، فلأن مسمي البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة ، وغير مستلزم له ، فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ .

أمّا أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه ، أن الإفادة بحسب المعنى عبارة عمّا إذا دلّ اللفظ على شيء ، وكذلك الشيء لازم

---

(١) وردت « وقفت » والأصوب « وصلت » .

خارج عن ماهيته ، أمّا لزوماً دائما أو لزوما أكثريا ، فاللفظ الدال[1] على المستلزم يفيد ذلك اللازم ، افادة بحسب المعنى ، وههنا الأمران مفقودان .

أمّا ان فقد كونه واقعاً بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمّي البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل ، وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة لا يستلزم ما به المباينة لزوماً دائماً ، وإلاّ لحصل ما به المباينة ، اينما حصل ما به المشاركة ، وحينئذٍ يصير ما به المباينة مشتركاً فيه . . . وذلك متناقض .

وأمّا أن فقد كونه واقعاً بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمي لزوماً ظاهراً وغالباً ، فظاهر أيضاً ، لأن بناء المعاملات ، ومدار المبايعات على الشح والضّنة وطلب الربح ورفع الخسران ، فكان القول بالرضا لمسمي البيع يستلزم الرضا بقدر وقوع ذلك البيع بالغبن الفاحش استلزاماً ظاهراً وغالباً وواقعاً[2] على ضد المعقول ، ونقيض المعتاد .

فثبت أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بخصوص كونه واقعاً بالغبن الفاحش ، لا بحسب اللفظ ، ولا بحسب الاستلزام الدائم ، ولا بحسب الأسلوب الظاهر الغالب ، فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع الواقع بالغبن الفاحش ، لا بحسب لفظه ، ولا بحسب معناه .

---

(١) وردت بالأصل « الدالل » .

(٢) وردت بالأصل « واقع » .

قال بعضهم :

ما الدليل على أن اللفظ لو دلَّ على شيء ، لدلَّ عليه أمّا بلفظه ، وأمّا بمعناه وما الذي يدل على صحة هذا الحصر ؟

فقال الشيخ الرضي رحمه الله :

جواباً عن هذا الدخل النافي لحصول الرضا بالبيع قائم ، وهو أمّا الاستصحاب ، وأمّا الضرر ، وقد عدلنا عنه في هاتين الصورتين ، ففيما عداهما يبقى على أصل الدليل .

فقلت :

هذا الوجه الذي ذكرته ، وإن كان صالحاً في دفع هذا الدخل إلاّ أني لا أرضى به .

فقال الراضي :

فإذا لم ترضَ بهذا الدليل ، فما الدليل على صحة هذا الحصر ؟ .

فقلت :

الدليل عليه هو أن اللفظ بإزاء[1] المعنى ، فإمّا أن يفيده ابتداءً ، وإمّا أن يفيده بواسطة معناه ، فإن أفاده ابتداءً فهو الدلالة اللفظية ، وهو المسَمّى بدلالة المطابقة ، وإن أفاده بواسطة معناه فذلك هو أن يكون معناه مستلزماً لأمرٍ من الأمور استلزاماً قطعياً أو ظاهراً[2] ، فعند

---

(١) وردت بالأصل « إذا » .

(٢) وردت بالأصل « ظاهر » .

سماع ذلك اللفظ يصير معناه مفهوماً ، ثم ينتقل الذهن من معناه إلى لازمه ، وإمّا إن لم يكن اللفظ ـ موضوعاً للشيء ، ولا يكون المفهوم من اللفظ مستلزماً بشيء آخر لا إستلزاماً قطعياً ولا ظاهراً كان اللفظ مع معناه منقطعاً عن ذلك الشيء أجنبياً عنه ، ومثل هذا يمتنع أن يصير مفهوماً من ذلك اللفظ ، والعلم به ضروري ، وهذا هو الدليل في إثبات ما ذكرته من الحصر .

ثم قلت :

فثبت أن الموكل وكلّه بالبيع ، وثبت ان التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، فثبت أن التوكيل بالبيع ما تناول هذا البيع ، إذا ثبت هذا وجب أن لا يصح هذا البيع ، وذلك لأن أهل النظر والجدل إذا ذكروا وصفاً من الأوصاف ، وأرادوا أن يسبغوا على ذلك الوصف إثبات ذلك الحكم فلهم في تقريره طرق مضبوطة معلومة ولكنها قائمة في هذا المقام .

فالأول أن نقول :

الأصل عدم الإنعقاد في المبايعات ، عدلنا عنه فيما إذا تناول التوكيل بلفظه وبمعناه ، فعند عدمهما وجب البقاء على الأصل ، وعلى هذا الطريق فلا حاجة بنا إلى إقامة الدلالة على أن اللفظ لا يفيد المعنى إلّا إذا أفاده بلفظه أو معناه .

الطريق الثاني أن نقول :

تسليط المعنى على إزالة ملك المالك ضرر وبغي . . عدلنا عنه فيما إذا وجد التوكيل بلفظه أو بمعناه ، فعند عدمهما يبقى على الأصل .

الطريق الثالث أن نقول :

عصمة الملك والمالك تقتضي إبقاء ذلك الملك ، عدلنا عنه عند الرضا بإزالته ، فعند عدمه يبقى على الأصل .

الطريق الرابع :

أن نقيس ما بعد هذا التوكيل على ما قبله ، والجامع دفع الضرر الناشيء من حصول الغبن والخسران . .

واعلم :

إن الدليل المذكور ينقسم إلى قسمين : أحدهما أن يكون دليلاً على إثبات المطلوب ، ومع ذلك يكون دافعاً للدليل الذي عليه تعويل الخصم ، والثاني أن يكون مثبتاً للحكم إلاّ أنّه لا يكون دافعاً لمعارضة الخصم ، والقسم الأول هو النهاية في الحسن والكمال ، والدليل هو الذي ذكرناه ها هنا من القسم الأول ، لأنّ إعتماد اصحاب « أبو حنيفة » رحمة الله عليه في هذه المسأله على قولهم ، وكلّه بالبيع ، وهذا بيع . . فوجب أن يدخل تحت التوكيل . فلمّا بيّنا الدليل الذي قررناه إن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، كان هذا قدحاً في دليلهم ، وابطالاً للكلام الذي عولوا عليه في إثبات قولهم ، فكان هذا النوع من الدليل أكمل كلام يمكن ذكره .

قال بعض الحاضرين : على سبيل الدخل .

فهذا الكلام الذي ذكرته يقتضي أنّه إذا باع بثمن المثل أن لا يصح ، لأن خصوص كونه واقعاً بثمن المثل أمرٌ يوجب امتياز أحد نوعي البيع عن النوع الثاني ، فالتوكيل بالبيع الذي هو القدر المشترك لا يكون توكيلاً بهذا القدر ، فوجب أنّه لا يصح معه أن يبيعه بثمن المثل .

فقلت :

إني ذكرت في دليلي ما يكون دافعاً لهذا الكلام ، لأني قلت دلالة المعنى هو أن يدل اللفظ على المعنى ، وذلك المعنى يستلزم سبباً[1] آخر . إمّا استلزاماً قطعياً وإمّا استلزاماً ظاهرياً ، والرضى بالبيع يستلزم الرضى بالبيع بثمن المثل ظاهراً وغالباً ، لأن مدار البياعات والمعاملات على هذا المعنى ، فالرضى بالبيع يكون رضى بهذا القول بحسب الظاهر العام الغالب . فأمّا الرضى بالبيع فلا يكون رضى بوقوعه بالبيع بالغبن الفاحش ، لأن هذا ضد قاعدة المعاملات ، ونقيض الأمر الغالب في البياعات ، فيصح أن يُقال التوكيل ، توكيل بالبيع الواقع بثمن المثل ، ولا يصح أن يُقال التوكيل توكيل بالبيع الواقع بالغبن الفاحش ، لأن ذلك ضد المعلوم ونقيض الموجود والمشهور ، وعند تقرير هذه الكلمات انطلقت ألسنة القوم بالثناء[2] والتعظيم .

ثم إن الشيخ الرضي النيسابوري رحمه الله شرع في الاعتراض ، وقد ذكرت أنّه كان ـ رجلاً مستقيم الخاطر ، بعيداً عن الاعوجاج ، فلم يجد في هذه المقدمات مقدمة يقدر على إظهار النزاع فيها ، وقد ذكر كلمات غير مضبوطة ومشوشة ، وكان يتركها سريعاً ، ويعدل إلى كلام آخر ، إلى أن قال : إنك سلمت أنّه وكلّه بالبيع ، وسلمت أن البيع أحد أجزاء الماهية لهذا البيع الذي وقع في صحته النزاع .

فنقول :

---

(١) وردت بالأصل « سبب » .
(٢) وردت في الأصل « الأثناء » .

إنه أحد أجزاء ماهية هذا البيع ، وقد تناوله التوكيل فوجب أن يصح إذا صحّ أحد أجزاء ماهية هذا البيع ، وجب أن يصح هذا البيع ، كل من قال أحد أجزاء ماهية هذا البيع . .

قال :

إنه يصح هذا البيع . ولمّا أورد هذا الكلام ظهر أثر الفرح والسرور على وجهه ، وكنت[1] ساكتاً إلى أن تمتم هذا الكلام ، فلمّا خضتُ في الجواب .

قلت :

هذا الكلام مدفوع من عدة وجوه :

الأول : أنّه لا نزاع في أن التوكيل تناول مسّمي البيع ، ولا نزاع في أن البيع جزء من ماهية هذا البيع . فهذا يدل على أنّه وقع الرضى بجزء من أحد أجزاء ماهية هذا البيع ، إلاّ أنّه تحت هذا اللفظ مغالطة ، وبيانها أن هذا الكلام يحتمل وجهين .

أحدهما : أنّه وقع الرضى بالماهية التي قد تعرض لنا أنها جزء من أجزاء هذا البيع محذوفاً عنها هذا الاعتبار .

وثانيهما : أن يُقال أنّه وقع الرضى بالبيع من حيث أنّه جزء من أجزاء هذا البيع والفرق بين الاعتبارين ظاهر ، لأن البيع من حيث أنّه بيع ليس هكذا . . إنّه بيع فإمّا إذا أخذ أحد مسّمي البيع من حيث أنّه جزء من أجزاء ماهية البيع بالغبن الفاحش ، فها هنا ليس المأخوذ هو البيع من حيث أنّه بيع ، بل البيع مع فعل كونه جزءً من ماهية هذا

---

(١) وردت في الأصل « ساكت » .

البيع ، فإن عنيت بقولك أحد أجزاء ماهية هذا البيع وقع مرضيّاً[1] به إن البيع من حيث أنّه بيع مرضي به . . . فهذا مسلم إلاّ أنّ على هذا التقدير لا يصح قولك إن كل من قال بصحة أحد أجزاء هذا البيع قال بصحة هذا البيع لأن حاصله يرجع إلى أن كل من قال بأن ماهية البيع تصح . قال : بأن هذا البيع يصح ، ومعلوم أن ذلك باطل .

وأمّا إن عنيت بقولك أحد أجزاء ماهية هذا البيع مرضي به ، هو أن البيع مع قيد كونه جزءاً من ماهية هذا البيع الواقع بالغبن الفاحش مرضي به . . . فهذا ممنوع لأنّا قلنا المرضي به هو البيع ، لا البيع مع هذا القيد .

قلت :

إن هذا الكلام مغالطة . . والوجه الثاني في الجواب : إنّ حاصل كلامك يصح إلى أنّه صح أحد أجزاء الماهية ، فوجب أن يصح كل الماهية ، وهذا باطل لأنّه لا يكفي في حصول الماهية ، حصول أحد أجزائه ، ولا يكفي في حسن الماهية حسن أحد أجزائه . أمّا حاصل دليلي فيرجع إلى أنّه فسد أحد أجزاء هذا البيع الواقع بالغبن الفاحش ، وفساد أحد أجزاء الماهية ، فإنه يكفي في فسادها .

وعند هذا . . . تمّ الكلام ، وانقطع الخصام ، وانقطعت الألسن ـ بالتعظيم والثناء .
والله أعلم .

---

(١) وردت في الأصل « مرضيٌ » .

المناظرة الثانية [1]

كان في بلدة « بخارى » رجلٌ يقال له « النور الصابوني » رحمه الله ، وكان يزعم أنه متكلم القوم وأصوليهم ، واتفق أنّه كان قد ذهب إلى الحج ورجع ثم صعد المنبر ، وقال :

أيها الناس . . . ذهبت من هذه المدينة إلى مكة ، ورجعت منها فما وقع بصري على وجه شخص يستحق أن يسمّى إنساناً ، وذلك لأنهم كانوا في غاية البعد عن الفهم والإدراك ، ولمّا ذكر هذا الرجل هذا

---

(١) في المناظرة الثانية يخرج فخر الدين الرازي عن وعيه ، ويثأر لأهل العراق وخراسان ، وكان « النور الصابوني » قد وجّه إليهم إهانة ونعتهم بالجهل وقلة الفهم والبلادة ، لأنهم لم يوجهوا إليه أي سؤال ، ولأنهم لا يفهمون شيئاً من علم الأصول ، وهذه المناظرة جرت في منزل فخر الدين الرازي في بخارى عندما قام الصابوني بزيارته معيداً على مسامعه الأقوال التي قالها ، مما أثار الرازي وجعله أكثر حماسة . . فوجه إلى الصابوني كلمات وأسئلة لم يستطع الإجابة عليها ، وهذا ما حدا به إلى توجيه كلماتٍ نابية إليه ، وينعته بالجهل وقلة العقل والانغلاق ، ونحن لا نوافق الرازي على استعمال مثل هذه الألفاظ التي تخرج عن حدود أدب المناظرات ، كما لا نوافق الشيخ الصابوني على إهانته لأهل العراق وخراسان ،

الكلام على المنبر ، وكان قد حضر في ذلك المجلس جمعٌ عظيم من أهل العراق وخراسان ، تأذوا من هذا الكلام ، واستوحشوا بسببه ، ثم إنهم حضروا عندي ، ونقلوا هذا الكلام منه إليّ ، وقالوا إنّه نسب أهل خراسان وأهل العراق إلى الجهل والبلادة وقلة الفهم وكثرة الحماقة ، وحين كانوا في حكاية هذا الكلام دخل إنسان إليّ وقال :

إن النور الصابوني دخل إلى داري لأجل زيارة ، فقمت وذهبت إلى الدار ، فلمّا رأيته أكرمته على مقتضى العرف والعادة ، وعندما خضنا في الأحاديث سألته عن كيفية سفره ، فأعاد ذلك الكلام الموحش بتلك العبارة وقال :

إني قد خرجت من بخارى إلى أن عدت إليها ما رأيت إنساناً يعرف شيئاً عن علم الأصول ، أو يخوض في بحث من هذه المباحث . فقلت له :

وكيف عرفت أنّه لم يكن في تلك البلاد أحد يعرف من هذا العلم شيئاً ؟ وهل ناظرت مع أحد منهم ، وهل خضت في شيء من المباحث معهم ؟ فقال : لا . . . فقلت : فكيف عرفت إذن خلوهم عن هذا العلم ؟ .

فقال :

إني عقدتُ مجلس التذكير ، فلم يورد أحد منهم سؤالاً عليَّ في تلك المسائل . . . فقلت له :

هذا الاستدلال في غاية الضعف ، وذلك لأن العلماء يستنكفون[1] من إيراد السؤالات في هذه المجالس ، وهذا لا يدل على

(١) وردت في الأصل « يتفككون » .

عدم علمهم بهذه المباحث ، فظهر سقوط هذا الاستدلال ، فخجل الرجل . . . ثم قلت :

وما تلك المسألة التي ذكرتها على المنبر ، مع أنّ القوم ما أوردوا سؤالاً ولا إشكالاً . فقلت :

ولعلك عوّلت على دليل الوجود . . . فقال لي :

وما الحال ، وأي تعلق لهذه المسأله بإثبات الحال ونفيها . . فقلت له :

لمّا صرحت بهذا الكلام ، حكمت[1] عليك بأنك لست من زمرة العقلاء فضلاً عن أن تكون من العلماء والأفاضل . . . فشقّ عليه هذا الكلام واضطرب . . . فقلت له :

لا تضطرب واصبر ، فإن قدرت على بيان ما التزمته وجب عليك السكوت وإن عجزت فافعل ما تريده . . فقال :

وكيف هذا البيان ؟

فقلت له :

إنك تقول إن السواد يصح أن يرى ، فهذه الصحة غير معللة بكونه سواداً ، بل هي معلّلة بكونه موجوداً ، فإن كان كونه سوادا عين كونه موجوداً كان مورد النفي والاثبات أمراً واحداً ، ومن جوّزه[2] كان خالياً من العقل وأمّا إن قلنا :

إن كونه سواداً مغايراً لكونه موجوداً، فهذا أن المتغايران إن كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض ، وهذا عندك محال باطل ، وإن

---

(1) وردت في الأصل « لمحت » .

(2) وردت في الأصل « جاوزه » .

كانا عدمين محضين ، وهذا أيضاً محال لأنه يلزم أن يقال السواد الموجود عدم محض ونفي صرف ، وإن كانا لا موجودين ولا معدومين ، فهذا يقتضي إثبات واسطة بين الموجود والمعدوم وذلك هو المحال . فلمّا ذكرت دليل الوجود في مسألة الرؤية ، وكنت غافلاً عن هذا المعنى ، وعن هذه الدقيقة ثبت ذلك ، وإن قلت صحة رؤية السواد ليس لكونه سواداً بل لكونه موجوداً ، مع إنك ما عرفت التمييز بين هذين المعنيين كنت قد جمعت بين النفي والإثبات على مورد واحد ، والعلم بفساد هذه القضية من أقوى العلوم الضرورية ، وفقدان العلم الضروري يدل على فقدان العقل ، فثبت بهذا البيان الباهر أنك خارج عن زمرة العقلاء ، فكيف يليق بك ادعاء الحذق والكيَاسة .

ولمّا وجهت هذا الكلام إلى ذلك الرجل القوي اضطرب وبقي مبهوتاً ، ولم يجد البتة إلى دفعه سبيلاً ، وانتهى في العي والسكوت إلى أقصى الغايات ، ثم إنّه قام وخرج من الدار . فقلت له :

إياك أن تظن فيَّ أني ذكرت هذا الكلام على سبيل الإيذاء والإهانة ، وإنّما ذكرته لك تنبيهاً لك لئلّا ترجع إلى الطعن في العلماء والأفاضل . . ثم ودّع كل واحد منّا صاحبه وافترقنا .

المناظرة الثالثة (١)

لماّ انقضت أيام بعد تلك الواقعة . قال بعضهم :

الواجب . . . أن تذهب إليه للزيارة تطيباً لقلبه ، وسعياً في إزالة الوحشة عن صدره ، فذهبت إليه ، ولماّ دخلت عليه اجتمع القوم العظيم في الدار ، فشرع الرجل في المسألة . . . إن الخلق غير المخلوق ، والتكوين غير المكوَّن ، وكان قد أعدَّ لنفسه كلمات ظنَّ أنّه يستنقم[٢] بسببها عن المناظرة الأولى . فقلت له :

إن قولنا إن التكوين عين المكوَّن أو غيره ، يجب أن يكون مسبوقاً

---

(١) في المناظرة الثالثة يقف فخر الدين الرازي أمام «النور الصابوني» وهو الذي ورد ذكره في المناظرة الثانية فألقى عليه دروساً في موضوع يتعلق بالفلسفة وعلم الكلام وهو عن الوجود والمخلوق والخالق والقادر والقدرة ، ويقول الرازي إن مناظره الصابوني لم يستوعب أو يفهم شيء من هذه العلوم مما جعله أي الرازي يعيد عليه الحديث مرة أخرى ، وفي نهاية المناظرة يقع الصابوني في خطيئة دينية ثم يتراجع عنها خوفاً من الجمهور وعندما هدده الرازي بإذاعتها ، وهذا ما جعله يعترف بعجزه واعتذاره أمام الحاضرين ، ثم كان بعد ذلك الانقطاع .

(٢) وردت في الأصل « يتنعم » .

بالبحث عن ماهية التكوين ، وعن ماهية المكوّن ، فإن الشروع في التصديق قبل تحصيل تصور طرفي المطلوب يجر إلى الجهل العظيم والشوب[1] الشديد . . . فقال : الأمر كما تقول .

فقلت :

إن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمكوَّن بحسب اللفظ والعبارة فإنه يقال : كوَّن يكوِّن تكويناً فهو مكوِّن ، وذاك مكوَّن . فالتكوين مصدر والمكوَّن مفعول ، والفرق بين المصدر والمفعول معلوم في اللغات ، إلاّ أن الفارق الحاصل بحسب اللغات لا يوجب الفرق في الحقائق والمعاني ، ألا ترى أنّه يُقال : عدم يعدم عدماً ، فهو معدوم ، فالعدم مصدر ، والمعدوم مفعول ، وذلك لا يوجب الفرق بينهما في الحقيقة .

وإن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمكوَّن في العقل والحقيقة .

فنقول :

لمّا دلَّ الدليل على أن العالم حادث . قلنا : العالم حادث ، وكل حادث له محدث ومؤثر ثم نقول : ذلك المؤثر إمّا أن يؤثر فيه على سبيل الطبع ، أو على الاختيار ، والأول باطل ، والإلزام من حدوث العالم حدوث الله تعالى ، أو من قدم الله تعالى قدم العالم ضرورة أن العلة الموجبة بالذات لا تنفك عن المعلوم ، فتعينّ الثاني ، وهو أنّه تعالى أثَّر في وجود العالم على سبيل الصحة والإختيار ، فكونه تعالى بهده الصفة هو المسمّى بالقدرة ، ثم رأينا في العالم اتقاناً وأحكاماً ، فكون القادر

---

(١) وردت هكذا . . . ولم يفهم معناها .

بحالٍ يمكنه إحداث الأفعال المحكمة المتقنة وهو المسمَّى بالعلم ، ثم رأينا إن كل حادث اختص بوقتٍ معين مع جواز[1] تقديمه وتأخيره ، والصفة المقتضية لاختصاص كل حادث بوقته المعين هي المسماة بالارادة ، ولمَّا حكم صريح العقل أن القادر العالم االقادر المزيد يجب أن يكن حياً حكيماً حكمنا بكونه تعالى حيّاً ، ولمَّا علمنا أن أضداد السمع والبصر والكلام نقائص ، وإن النقص على الله تعالى محال . . . أثبتنا السمع والبصر والكلام .

وإذا عرفت هذا فنقول :

هذه الصفة التي بسميتها بالتكوين والتخليق إن كانت عبارة عن صفة من هذه الصفات المذكورة ، فنحن نعترف بثبوتها ، ولا تنازع فيها البتة إلّا أن على هذا التقدير يصير البحث لفظياً ، وإن كان المراد من التكوين صفة أخرى سوى هذه الصفات المذكورة ، فلا بد من بيانها وشرح حقيقتها حتى يمكننا أن نتكلم بعد ذلك في نفيها أو في إثباتها .

فلمَّا تمَّمت هذا الكلام ، وشرحت هذا البيان قال :

المراد من التكوين صفة سوى الصفات التي ذكرتها وشرحتها ، وذلك لأن القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة في وقوع المخلوق ، وبهذا الطريق ظهر الفرق بين القدرة والتكوين .

فقلت له :

نعم ما ذكرت إلّا أن الكلام باقٍ كما كان ، وذلك لأنك قلت

---

(٣) وردت في الأصل « جهاز » .

القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة في صحة الفعل ، وهذا فيه مغالطة ، لأن وجود المخلوق له نوعان من الصحة :

أحدهما كونه في نفسه وفي ماهيته بحيث لا يلزم من فرض وجوده ، ولا من فرض عدمه محال ، وهذا هو الإمكان العائد إليه بحسب ماهيته وحقيقته في نفسه ، وكون الممكن ممكناً بهذا التفسير ليس لأجل جعل جاعل ولا التأثير مؤثر لأن كل ما كان معللاً بالغير ، فعند عدم الغير يرتفع ذلك الأثر ، ولو كان كون الممكن ممكناً بهذا التفسير لأجل مؤثر وجاعل ، لزم عند ارتفاع ذلك المؤثر أن لا يبقى هذا الإمكان ، وإذا لم يبقى هذا الإمكان ، لزم أن ينقلب إمّا واجباً لذاته وإمّا ممتنعاً لذاته ، وذلك محال ، فثبت بهذا البرهان القاطع أن كون المخلوق ممكن الوجود وصحيح الوجود ، بهذا التفسير ، لا يمكن أن يكون أثر لقدرة الله البتة .

وأمّا النوع من الصحة ، فهو الصحة العائدة إلى القادر ، ومعناها كون القادر موصوفاً بالصفة التي لأجلها لا يمتنع صدور ذلك الأثر عنه ، وتلك الصفة هي القدرة[1] ، وعلى هذا الإعتبار قلت :

سلّمت أن القدرة يصح كونها مؤثرة في حصول الأثر ، فلمّا قلت بعد ذلك أن صدور الأثر منها محال بل مصدر الأثر هو الصفة المسماة[2] بالخلق والتكوين ، كان هذا جمعاً بين النقيضين ، لأن الأول يقتضي صحة كون القدرة مؤثرة في المقدور[3] ، والثاني يقتضي إمتناع ذلك ، وهذا يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال .

---

(١) وردت في الأصل « المقدرة » وليس لها أي معنى
(٢) وردت في الأصل « المسمات » بالتاء الطويلة
(٣) وردت في الأصل « القدور » وليس لها أي

فلمّا أوردت عليه هذا الكلام ، صعب على الرجل فهمه وإدراكه إلاّ إعادة هذا الكلام بالرفق والسهولة مراراً وأطواراً حتى وقف عليه من بعض الوجوه ، ولمّا وقف عليه أخذ في الاضطراب والشغب ، فتارةً كان يقول القدرة مؤثرة في الصحة بالتفسير الثاني . فكنت أقول له :

فهذا إنّما يصح له إذا سلّمت كون القدرة صالحة للتأثير ، فإذا قلت بعد ذلك المؤثر صفة أخرى مسماة بالتكوين ، وإن القدرة غير صالحة للتأثير . كان هذا الكلام متناقضاً ، فبقي الرجل في الاضطراب الشديد ، والشغب العظيم مدة مديدة ، واستحى من كثرة اضطراباته وانتقالاته ، ثم إنّه في أثناء ذلك الشغب قال :

« يا أيها الناس إني أقول إن الله تعالى هو الخلّاق الباري »

فوصف نفسه بالخلق ، وأنا أقول أنّه صادق في قوله ، وهذا الرجل يقول ليس الأمر كما قال الله . فقلت له :

إنك الآن خرجت عن قانون البحث والنظر ، وشرعت في تشغيب العوام والجهّال ، إلا أنّ هذه البلدة بلدة العلماء والأذكياء والأكيَاس ، فنحن نكتب هذه المناظرة التي ذكرناها على الوجه الذي مرّ ثم نرسلها إلى الأذكياء والعقلاء ، فإن قضوا فيها بأني أنكرت كتاب الله عاملوني بما يليق بهذا الكلام ، وإن قضوا بأنك عجزت عن الكلام ، وانتقلت من البحث والنظر إلى الشغب والسفه ، عاملوك بما يليق بك .

فلمّا شرعت في كتابة المناظرة ، تضرّع غاية التضرع ، واعترف بأن ذلك الكلام كان خارجاً عن قانون العقل والسداد ، وظهر انقطاعه وعجزه لجميع الحاضرين .

المناظرة الرابعة[1]

واتفق بعد هذه الواقعة بسنين متطاولة . . أني انتقلت إلى بلدة « غزنة » وكان قاضي هذه البلدة رجلاً حسوداً قليل العلم كثير التصنع ، ثم اتفق أنا حضرنا في بعض المجالس ، وكان ذلك القاضي قد جاء بجمعٍ عظيم من عوام غزنة وأمرهم بأن يشغبوا عنه عند خوضي في الكلام ، ثم إن ذلك القاضي ألقى مسألة التكوين والمكوّن ، وكان فقهاء « غزنة » حاضرين بالكليّة . فقلت له :

الصفة المسماة بالتكوين ، إمّا أن تؤثر على سبيل الصحة ، أو على

(١) المناظرة الرابعة بين فخر الدين الرازي وقاضي بلدة « غزنة » الذي يصفه الرازي بالحسد والجهل والتصنع ، وكان هذا القاضي قد احضر بعض عوام غزنة وأمرهم أن يشاغبوا على الرازي عندما يشرع بالحديث ، ومما تجدر الاشارة إليه أن المناظرة بدأت عن مسألة التكوين والمكوّن والتخليق ورأي الفلاسفة ومن جهته كان يعرض آراء « الأشعرية » مما لم تلاقي قبولاً لدى القاضي ولهذا رماه بالغباء والجهل وأسهب في الحديث عن انتصاره في مجال الحديث والمناظرة كعادته مما يخرج عن نطاق أدب المناظرات العلمية خاصة عندما يشير إلى الحاضرين ويصف خروجهم في نهاية المناظرة وهم يطعنون ويلعنون القاضي المذكور .

سبيل اللزوم والوجوب ، فإن كان الأول ، فالصفة المؤثرة في وقوع المخلوق على سبيل الصحة هي المسماة بالقدرة ، فهذا الذي سميته بالتكوين والتخليق وهو المسمّى عندك بالقدرة ، فيصير الخلاف لفظياً لا معنوياً ، وإن كان الثاني ، وهو أن يُقال الصفة المسماة بالتخليق والتكوين مؤثرة في حصول المخلوق على سبيل اللزوم والوجوب . فنقول :

هذا باطل ، لأن استلزام ذات الله لتلك الصفة المسماة بالتكوين والتخليق استلزام ذاتي ضروري لا يمكن زواله ، فإذا كان استلزام تلك الصفة لوقوع المخلوق استلزاماً ذاتياً ضرورياً فحينئذٍ تكون ذات الله تعالى تستلزم الصفة المستلزمة لوقوع المخلوق ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فيلزم أن تكون ذات الله تعالى مستلزمة لوقوع المخلوق استلزاماً ذاتياً حقيقياً لا يمكن زواله ، وكل مؤثر يكون كذلك فإنه يكون موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار ، فيلزم كونه تعالى موجباً بالذات ، وذلك عين الفلسفة ونقيض للقول بكونه قادراً .

ثم ههنا دقة أخرى وهي :

إن أصحاب الفلسفة لمّا اعتقدوا كونه تعالى موجباً بالذات ، نفوا عنه كونه قادراً بالاختيار . أمّا أنتم لمّا وصفتم ذاته بهذا التكوين المستلزم لهذا المكوَّن فقد حكمتم بكونه تعالى موجباً بالذات ، ثم قلتم : إنّه مع ذلك أيضاً موصوف بالقدرة ، التي هي عبارة عن كونه مؤثراً على سبيل الصحة ، لا على سبيل اللزوم . فأنتم قلتم بغير قول الفلاسفة إلاّ انكم جمعتم بينه وبين ضده ونقيضه ، والفلاسفة لمّا قالوا بذلك القول ، لم يجمعوا بينه وبين نقيضه ، فأنتم ما تميزتم عنهم إلاّ بأن جمعتم بين النقيضين .

فالقول بكونه موجباً بالذات يوجب القول بالدهر والإلحاد ، والجمع بين كونه موجباً بالذات ، وبين كونه قادراً بالاختيار ، ممّا يوجب الجزم بالجمع بين النقيضين ، وذلك يدل على كون قائله خالياً من العقل موصوفاً « بالعتة » .

ولمّا أوردت هذه الحجة على هذا الوجه الظاهر ، وظهر للحاضرين كمال قدرتي . . . أخذ القاضي في شفتيه ، وما كان يمكنه أن يذكر كلاماً معلوماً ، لأنّه كان قاصراً في النطق ، مقصراً في الفهم والإدراك ، فانطلقت ألسنة الحاضرين بتقبيح صورته ، وتهجين حالته ، وعرف صاحب الدار إنّه جاء بالجهال والعوام لإثارة الشغب . فقال :

إني إنّما سعيت في إحضاركم لأجل الضيافة لا لأجل المسألة ، ثم وضع المائدة ، وشغلنا بالأكل ، فخرج القوم مطبقين على الطعن واللعن على ذلك القاضي .

---

(١) معناها « الجنون » .

المناظرة الخامسة[1]

ولنرجع إلى الوقائع الواقعة ببخارى . فنقول :

ان « النور الصابوني » لمّا انكسر في ذلك اليوم ، وافتضح وبلغ في الخجل[2] إلى الغاية القصوى ، قال لي أخوه بعد الفراغ من المناظرة :

إني ألتمس منك أن تكرمني بأن تدخل داري ، وكان ذلك الرجل قد هيأ ضيافة حسنة تامة ، ولما دخلنا داره ، حلف بالله إنكم لا تخرجون من هذه الدار إلاّ بعد ثلاثة أيام ، ثم إنّه اجلسني في بيت

---

(١) في هذه المناظرة الخامسة ، يعود « النور الصابوني » إلى الظهور على مسرح المناظرات ، ولكن بوجه وأسلوب يختلف عن الحضور السابق ، فهنا نراه يتحاور مع الرازي في مسائل كلامية وفقهية ومنطقية عن البقاء والباقي والجوهر في الزمان الثاني والمعلول والعلة وغيرها ، ومن المفيد أن نذكر أنه ورد اسم كتاب « تبصرة الأدلة » لأبي المعين النسفي وهذا الكتاب من الكتب التي تبحث في علم الكلام . وكما يبدو من وقائع المناظرة أن الصابوني كان مستمعاً جيداً ومطيعاً لآراء الرازي ، وهذا ما جعله يخلع عليه أجل الصفات ويبالغ في مديحه وإكرامه .

(٢) وردت في الأصل « الحجالة » .

لطيف وجاء « بالنور الصابوني » وبالخواص ، وأجلسهم في ذلك البيت ، وأمّا بقية الناس ، فإنهم جلسوا في سائر البيوت .

فلمّا بقيت تلك الليلة في تلك الدار مع ذلك النور الصابوني شرع في مسألة أخرى ، وهي مسألة البقاء ، هل هو صفة زائدة على ذات الباقي ، وأصرّعلى القول : بأنه صفة زائدة على ذات الباقي . فقلت :

أجب عن هذا الدليل الذي حررته لنفي[1] البقاء ، وهو أن قيام البقاء بالجوهر في الزمان الثاني من وجوده مشروط بحصول الجوهر في الزمان الثاني ، والمشروط متأخر بالرتبة عن الشرط ، فقيامهما أيضاً بالجوهر في الزمان الثاني متأخر في الرتبة عن حصول الجوهر في الزمان الثاني ، فلو قلت أن حصول الجوهر في الزمان الثاني معلّل بقيام البقاء به لزم أن يكون حصول الجوهر في الزمان الثاني متأخراً في الرتبة عن ذلك البقاء لأجل أن المعلول متأخر عن العلة ، وهذا كون كل واحد منهما متأخراً في الرتبة عن ذلك البقاء لأجل أن المعلول متأخر عن العلة ، وهذا كون كل واحدٍ منهما متأخراً بالرتبة عن الآخر ، وذلك زور[2] وباطل ومحال ، فثبت أن القول بإثبات البقاء يفضي إلى هذا المجال ، فيكون القول به باطلاً .

ولمّا أوردت هذا الكلام عليه ، وأتعبت نفسي في تفهيمه وتوقيفه على هذه الدقيقة قال لي :

أيها الرجل . . إني كنت قد قرأت كتاب « تبصرة الأدلة » لأبي

---

(١) وردت في الأصل « النفيان » .

(٢) وردت في الأصل « زمر » .

المعين النسفي واعتقدت أنّه لا مزيد على ذلك الكتاب في التحقيق والتدقيق . وأمّا الآن فلمّا رأيتكَ وسمعت كلامك علمت إني إذا أردت الوقوف على هذا العلم أحتاج إلى أن أعود إلى الأول ، وأتعلم هذا العلم كما يتعلم المبتدىء إلاّ إني في زمان الشيخوخة فلا قدرة لي عليه ، فألتمس منك أن لا تسعى في إظهار قصوري وقصري في هذا العلم .

فلما سمعت منه هذا الكلام . بالغت في إكرامه وتعظيمه ، وقبلت منه أن لا أسعى إلاّ في تعظيمه وإكرامه . وكان هذا آخر العهد بالمباحث الجارية مع هذا الرجل .

المناظرة السادسة [1]

لمّا دخلت بخارى اتفق أن « الركن القزويني نعمة الله » دخل عليّ وكان شافعي المذهب ، إلاّ أنه كان تلميذ « الرضي النيسابوري » وكان أفضل أصحابه ، وأجلّ تلامذته ، ومن عادة البخاريين أنهم إذا قاسوا صورة على صورة قالوا الجامع بينهما تحصيل المصلحة الفلانية ، أو دفع المفسدة[2] الفلانية ، فلمّا دخل الركن القزويني ، وخاض في الكلام انتهى الكلام إلى هذه المسألة فقلت :

هذا بناءً على أن التعليل بالمصالح والمفاسد جائز ، وأكثر الأصوليين منعوا منه . فقال :

وما الدليل على فساده ؟

---

(١) المناظرة السادسة تدور بين فخر الدين الرازي أيضاً و« الركن القزويني نعمة الله » الشافعي المذهب ، . وهو تلميذ « الرضي النيسابوري » وأفضل أصحابه . وكانت موضوع المناظرة الكلامية تدور حول التعليل بنفس المصالح والمفاسد والتعليل بالوصف ، وكان قد طرحها القزويني الشافعي ، فأجاب عنها الرازي بما يلائم المناظرة القصيرة كما هو مذكور دون أن يتمكن أحدهما من اقناع خصمه .

(٢) وردت في الأصل « المفاسدة » .

فقلت :

الدليل على فساده أنّه لو جاز (التعليل)[1] بنفس المصلحة والمفسدة لما جاز التعليل بالوصف ، لكن التعليل بالوصف جائز ، فوجب أن لا يكون التعليل بالمفسدة والمصلحة جائزاً .

أمّا بيان الملازمة ، فهو أن التعليل بالأوصاف المشتملة على المصالح والمفاسد إنّما جاز لاشتمالها على تلك المصالح والمفاسد . فالمؤثر الحقيقي في الأحكام هو رعاية تلك المصالح . وأمّا الأوصاف وهي في الحقيقة غير مؤثرة في الأحكام ، إلاّ أنها لأجل اشتمالها على تلك المصالح والمفاسد جاز التعليل بها فثبت أن تأثير المصالح والمفاسد في الأحكام له تأثير حقيقي جوهري أصلي ، وأمّا تأثير الأوصاف في الأحكام فهو ذو تأثير مجازي عرضي غريب .

فإذا ثبت هذا فنقول :

لو كان التعليل بنفس المصالح والمفاسد ممكناً لوجب أن يكون التعليل بالأوصاف باطلاً ، لأن ذلك على وفق الدليل ، وهذا على خلاف الدليل ، ومتى كان الموافق للدليل في جميع الوجوه ، كان العدول عنه إلى ما يخالف الدليل من كل الوجوه ممتنعاً ، فثبت أنّه لو كان التعليل بنفس المفاسد والمصالح ممكناً لكان التعليل بالأوصاف المصلحية ممتنعاً باطلاً ، وأما بيان أن التعليل بالأوصاف المصلحية جائزاً ، فهذا متفق عليه بين العقلاء ، مثل أن يُقال القتل بالمثل قتل عمد وعدوان ، فيوجب القصاص قياساً على المحدد ، فثبت أنّه لو كان

---

(١) وردت في الأصل « التليل » .

(٢) وردت في الأصل « اتفاق » عليه .

التعليل بالمصالح جائزاً لكان التعليل بالأوصاف المصلحية غير جائز ، ولكن التعليل بالأوصاف المصلحية جائز ، فوجب أن يكون التعليل بالمصالح ممتنعاً .

فاعترض وقال :

لِمَ لا يجوز أن يُقال كل واحد منهما أكمل من الآخر من وجه وأضعف من وجه آخر ، فلا جزم حصل التعادل والتساوي وبيانه :

إن المؤثر الحقيقي في الأحكام هو رعاية المفاسد والمصالح ، إلاّ أن ضبط مقاديرها صعب وعسير[1] . وأمّا الأوصاف الظاهرة[2] فهي غير مؤثرة في الأحكام على الحقيقة إلاّ أنها مضبوطة فثبت أن كل واحد منهما أكمل من الآخر من وجه ، وأنقص من وجهٍ آخر . . . فلا جرم . . فقد حصل التعادل .

فقلت في الجواب :

لا شك أن ضبط[3] مقادير المصالح والمفاسد والحاجات متعذر في عقولنا وأفهامنا ، فمن حاول تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، فإمّا أن يكون جواز ذلك التعليل مشروطاً بتقدير مقادير تلك المصالح والمفاسد بالمقادير المعنية ، وإمّا أن لا يكون مشروطاً بذلك ، بل يكفي تعليلها بكونه مصلحة أو مفسدة ، أعني القدر المشترك بين جميع الأقسام ، فإن كان الحق هو القسم الأول امتنع تعليل الأحكام بها ، لأن مقاديرها المعّينة لا تفي بمعرفتها عقول البشر ، بل الحق أنّه لا

---

(١) وردت في الأصل « عامر » .
(٢) وردت في الأصل « المظاهرة » .
(٣) وردت في الأصل « ضبط » .

يعلمها إلّا الله سبحانه ، وإن كان الحق هو الثاني لم يكن في معرفة ذلك القدر صعوبة أصلاً ، بل هو من أسهل الأشياء ، وحينئذٍ يكون التعليل بالمصالح والمفاسد تعليلاً بعلّة أصلية جوهرية لا صعوبة في معرفتها أصلاً .

وأمّا التعليل بالأوصاف فإنه يكون تعليلاً بشيءٍ غريب أجنبي لا تأثير له في الحكم أصلاً ، وحينئذٍ يبطل ما ذكرته في تقرير التعادل والتساوي بين التعليل بنفس المصلحة .

المناظرة السابعة[1]

لمّا دخلت بخارى ، رأيت القوم يتمسكون بالقياس[2] على طريقة أخرى ، سوى الطريقة المذكورة في كتب المتقدمين ، ومثاله أن نقول :

ثبت الحكم في محل الوفاق ، فوجب أن يثبت في محل الخلاف ، وتقرير الجامع :

إن الحكم حيث ثبت في محل الوفاق ، إنّما ثبت لاشتماله على أنواع

---

(1) المناظرة السابعة تختلف عن المناظرات السابقة ، ففخر الدين الرازي يناظر ويحاور علماء بخارى مجتمعين وتدور محاورته لهم على موضوع تمسكهم بالقياس ، وعن ثبوت الحكم محل الوفاق ، ووجوب ثبوته في محل الخلاف ، ويعطي الرازي رأيه في هذا الموضوع الكلامي المنطقي الفقهي وما يتفرع عنه من المواعظ والآراء المستمدة من تعاليم « الأشعرية » التي تتوجه إلى انتقاد الفلاسفة وإبطال آرائهم ، وتعزيز القضية الدينية . . ومن الجدير بالذكر أن فخر الدين الرازي في ختام المناظرة يوجه إليهم سؤالين عن الموضوع المذكور ، ولكنهم لم يستطيعوا الجواب .

(2) القول بالقياس والآراء التقليدية أحد المذاهب السنية الأربعة المعروفة (بالمالكية) .

من المصلحة الفلانية ، وبتقدير ثبوته في محل الخلاف ، فها هنا أنواع من المصالح ، ولكل واحد من هذين المذكورين من المصالح مقدار معين . والمقداران المعنيان لا بد وأن يشتركا في مقدار معين . فالحكم الحاصل في محل الوفاق مقارن للمصلحة المشتركة بين الصورتين ، والمناسب مع الاقتران دليل العليّة ، فوجب أن يكون المقتضى لحصول الحكم في محل الوفاق هو المصلحة المشتركة ، وتلك المصلحة المشتركة حاصلة في محل الخلاف ، فيلزم ثبوت الحكم فيه ، فبهذا الطريق يجمعون بين الأصل والفرع .

فإذا قال قائل :

هذه المصلحة حاصلة في الصورة الفلانية ، مع إن ذلك الحكم غير حاصل فيها فعند هذا يجيبون ويقولون :

إنّا إنما عللنا الحكم في محل الوفاق بالقدر المشترك بينه وبين محل الخلاف ، ونحن لا نسلّم[1] أن القدر المشترك بين محل الوفاق ومحل الخلاف من المصلحة حاصل في محل النقيض ، وبتقدير أن الأمر كما قلناه ، لم يكن النقض متوجهاً .

وبالجملة :

فالفائدة من الجمع بين الأصل والفرع بالطريق المذكور ، وهو رفع النقيض بالطريق الذي ذكرناه .

واعلم :

إن أحسن كلام رأيته في مباحثهم هو هذا الوجه[2] ، فعند هذا

---

(١) وردت في الأصل « لا نعلّم » .

(٢) وردت في الأصل « الوجوه » .

تفكرت فيه وقلت إن هذا الطريق ضعيف ، وبيانه من وجهين :

الأول : إن الجنس الأعلى لجميع المصالح هو كونه مصلحة ، وكل مقدارين يفرضان من المصلحة ، فلا بد وأن يشتركا في كونه مصلحة . فأمّا إنّه هو حصل تحت جنس المصلحة مرتبة أخرى يقع فيها هذان النوعان ، فهو مجهول غير معلوم . فإذا عرفت هذا . نقول :

إنّنا نسلّم بثبوت الحكم في الأصل[1] المشتمل على قدر من المصلحة ، وإن بتقدير ثبوت الحكم في الفرع يحصل أيضاً قدر من المصلحة ، ونسلّم بأن المقدارين لا بد[2] وأن يشتركا في مقدار .

إلّا أنّا نقول :

إن كنتم تدعون إن ذلك المقدار[3] المشترك هو أصل كونه مصلحة فهذا مسلّم به ، إلّا أنّه لا يجوز التعليل به لأنّ أصل كونه مصلحة حاصل في صورة النقيض ، وإن كنتم تدعون أن لذلك القدر المشترك مرتبة أخرى أمضى من أصل كونه نقيض . فنحن لا نسلّم بحصول هذه المرتبة فضلاً عن جواز التعليل به . وبيانه :

إنكم قلتم حصل مقدار من المصلحة في الأصل ، ومقدار آخر في الفرع ، ولا بد من حصول قدر مشترك بينهما .

لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك هو أصل كونه مصلحة الذي هو أيضاً حاصل في صورة النقض ، وما الدليل على أنه حصلت مرتبة أخرى بحيث يدخل منها الأصل والفرع ، ولا يدخل فيها محل النقض ، والحاصل إنّا نسلّم أنّه لا بد من القدر المشترك إلّا أن نقول :

---

(١) وردت في الأصل « الأمر » .

(٢) سقطت هذه الكلمة في الأصل فاضطرب المعنى .

(٣) وردت في الأصل « الأقدار » ولا معنى لها هنا .

إن ادعيتم أن ذلك المشترَك هو أصل كونه مصلحة ، والتعليل به منقوض إن ادعيتم أنّه مرتبة أخرى أخص من عموم كونه مصلحة .

فنقول :

لا نسلّم إن هذه المرتبة موجودة ، وما الدليل على وجودها ؟ ولمّا لم يثبت بالدليل وجودها كان القول بكون الحكم معللاً بها قولاً باطلاً .

الوجه الثاني :

في إبطال هذا الكلام أن نقول : لا شك أنّه حصل قدر مشترك بين محل النزاع ومحل الوفاق[1] ، ومشترك بين محل النزاع ومحل النقض .

فنقول :

المشترك الأول إن كان عين المشترك الثاني ، كان النقض لازماً[2] ، وإن كان مغايراً له . فنقول :

ها هنا مشتركان أحدهما المشترك بين الفرع والأصل ، والثاني المشترك بين الفرع وبين صورة النقض ، ولا بد لهذين المشتركين من مشترك ، فقد حصل بين هذين المشتركين مشترك ، فالحكم حصل عقب ذلك المفهوم المشترك بين المشتركين .

فنقول :

لو كان أحد المشتركين صالحاً لعليّة ذلك الحكم ، لكان المشترك الثاني صالحاً لعليّة ذلك الحكم ، وحين لم يصلح المشترك الثاني لعليّة

---

(١) وردت في الأصل « النفاق » ولا محل لها هنا .

(٢) وردت في الأصل « ملازم » .

ذلك الحكم وجب[1] أن يكون المشترك الأول غير صالح لعليَّة ذلك الحكم ، فثبت أن الطريق الذي به جمعوا بين الأصل والفرع يلزمهم القدح في عليَّة القدر المشترك الحاصل بين الأصل والفرع .

واعلم :

إني لمَّا أوردت عليهم هذين السؤالين لم يقدروا على الخروج منه بكلام مفيد .

(١) وردت في الأصل « واجب » .

المناظرة الثامنة[1]

لمّا دخلت بخارى رأيت القوم مقبلين على تركيب القياسات في المسائل الفقهية . . فقلت لهم :

اذكروا دليلاً على أن القياس حجة فذكروا كلاماً عرفت منه أنهم لا يعرفون أن محل النزاع في أن القياس هل هو حجة أم لا ؟ وما هو ؟ وكيف هو ؟ وذلك لأنهم قالوا :

إنّه إذا ثبت بالدليل أن الحكم في محل الوفاق معلل بالأمر الفلاني ، وثبت أن ذلك الأمر الفلاني حاصل في محل النزاع ، فلِمَ قلتم

---

(١) في المناظرة الثامنة ويحضر من علماء كبار وفقهاء مشهورين بالفضل والذكاء والتحقيق ، وبحضور الشيخ الإمام شرف الدين المسعودي المشهور بالذكاء والحذق والفلسفة ، وكان فخر الدين الرازي قد تكلم عن موضوع القياسات في المسائل الفقهية ، منطلقاً من وجهة نظر الأشعرية و الكلامية ، فاعترض المسعودي على ما عرضه الرازي وتصاعد الجدل واستمر، وأخيراً توقف بعد أن عجز أحدهما عن إقناع الآخر ، ومن الملاحظ أن فخر الدين الرازي كعادته اتهم المسعودي بضعف العقل في حين أطلق عليه اسم « الشيخ الإمام » فلماذا هذا التناقض ؟

أنّه يلزم من تسليم هذين المقامين ، ظنّ أن الحكم في الفرع يساوي الحكم في الأصل ، ورأيت القوم مطبقين على أن معنى أن القياس حجة ، وهو أن بتقدير تسليم أن الحكم في الأصل معلّل بالصفة الفلانية مع التسليم أن تلك الصفة حاصلة في الفرع . فما الدليل على أنّه حصل ظن أن الحكم في الفرع يجب أن يكون مساوياً للحكم في الأصل ، فهذا هو الذي أطبقوا على جعله تفسيراً لقولنا القياس حجة .

فقلت للقوم :

هذا الكلام غلط من وجوه . الأول : إن مطلوبكم أن قولنا في الأصل معلّل بالصفة الفلانية مع قولنا أن الصفة الفلانية حاصلة في الفرع . هل يفيد الظن أن الحكم في الفرع يساوي الحكم في الأصل أم لا ؟ وهذا البحث بحث عقلي محض ، لأن قولنا أن ظن هذين المقامين ، هل يفيد ظن ذلك المقام الثالث بحث عقلي محض ، وقولنا القياس هل هو حجة أم لا ؟ هو أن بتقدير حصول هذا الظن هل يجوز للمكلف أن يعمل بمقتضى هذا الظن ، وأن يفتي لغيره بمقتضى هذا الظن . فمحل النزاع في أن القياس ، هل هو حجة أم لا ؟ فهذا الذي ذكرناه لا ما ذكرتموه .

الوجه الثاني :

إن المطلوب الذي ذكرتم أنّه مقرر ببرهان العقل وتقريره أنّه إذا ثبت أن الصفة الفلانية القائمة بمحل الوفاق موجبة للحكم الفلاني ، ثم ثبت أن مثل تلك الصفة قائمة بالفرع وجب ترتيب مثل ذلك الحكم عليها ، وذلك لأن بتقدير أن تكون تلك الصفة مستلزمة لذلك الحكم في محل الوفاق ، وغير مستلزمة له في محل الخلاف ، فإمّا أن يتوقف

امتياز إحدى الصورتين عن الأخرى في كونه مستلزماً لذلك الحكم ، وغير مستلزم له في صورة أخرى على مميِّز أولاً يتوقف ذلك الامتياز على مميز ، فإن توقف على مميِّز ، كان المستلزم لذلك الحكم في محل الوفاق ليس مجرد تلك الصفة ، بل تلك الصفة مع ذلك المميِّز ، إلاَّ أنّا كنا قد فرضنا أن المستلزم لذلك الحكم في محل الوفاق مجرد تلك الصفة من غير إعتبار قيد آخر ، وأمّا إن لم يتوقف ذلك الامتياز على مميز البتة ، فحينئذٍ تكون تلك الصفة تارة مستلزمة لذلك الحكم ، وأخرى غير مستلزمة له مع أنّه لم يتميَّز إحدى الصورتين عن الأخرى بمميِّز وذلك يوجب رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح أصلاً . . وهو محال .

فثبت أنّ القول :

بأن الصفة الفلانية موجبة للحكم الفلاني ، مع القول بأن تلك الصفة حاصلة[1] في هذه الصورة يوجب القول بحصول مثل ذلك الحكم في هذه الصورة إن كانت المقدمتان قطعيتين كانت هذه النتيجة قطعية ، وإن كانتا ظنيتين أو إحداهما ، كانت النتيجة ظنيَّة .

واعلم :

إني قد قررت هذا الكلام بمحضر من العلماء وجماعة من المشهورين بالفضل والذكاء والتحقيق ، وكان الشيخ الإمام « شرف الدين محمد بن مسعود المسعودي » حاضراً ، «وكان شيخاً مشهوراً بالفلسفة والحذق ، فلمّا سمع مني هذا البرهان غضب وتغيّر وظهر أثر الغضب في وجهه . فقال :

---

(١) وردت في الأصل « واصلة » ولا معنى لها هنا .

يا سبحان الله مثل هذا الكلام إنّما يذكر في القطعيات العقلية فكيف ذكرته في الظنّيات ؟

فقلت له :

العجب العجب منك فإنك لمّا سلمت أنّه يورث القطع واليقين الجازم فبأن يورث الظن الغالب كان أولى نعم الذي يفيد الظن لا يوجب كونه مفيد للقطع . أمّا الذي يفيد القطع فلا أقل من يفيد الظن ، فعند سماع هذا الكلام اشتد الغضب وعظم الشغب ، فرأيت من الصواب قطع هذا الكلام لأن من بلغ إلى ضعف العقل إلى هذا الحد كان قطع الكلام معه واجباً .

المناظرة التاسعة (١)

ضاق قلبي في بعض تلك الأيام فدخلت على « الشرف المسعودي » وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة ، وهي السنة التي حكم فيها المنجمون بوقوع الطوفان الريحي فيها ، وقد عظم على أهل العالم من وقوع تلك الواقعة .

(١) المناظرة التاسعة مفيدة وشاملة ، وفيها مواضيع تدخل في صلب الفلسفة ، ومن الغريب أن فخر الدين الرازي يستشهد بالفارابي ويمدح ابن سينا ، بينما يعارض الغزّالي في آرائه ، وخلاصة المناظرة أن الرازي سنة ٥٨٢ هـ دخل على الشريف المسعودي ، في سنة حكم المنجمون فيها بوقوع الطوفان الريحي الذي أرعب العالم ، وكان الرضي النيسابوري وتلاميذه وجماعة آخرين حاضرين يبحثون في هذا الموضوع الذي يدخل في علم الأحكام ، فقال الرازي بإبطال هذا العلم واستشهد بالفارابي وابن سينا وأبو السهل المسيحي الذين كتبوا المقالات والبحوث بإبطاله ، ثم انتقل الحديث إلى العقل والمؤثرات والكواكب والبروج وحركاتها فأدلى كل منهم برأيه وحجته واحتدم النقاش وتفرع حتى شمل أقوال الغزالي التي وقف منها الرازي موقف الرافض . ولا بد من الاشارة إلى أن المسعودي والنيسابوري لم يكونا على رأي واحد بل إنهما اختلفا في عدة نظريات ، وكل هذا موضح في المناظرة التاسعة .

فلمّا دخلتُ على المسعودي رأيت « الرضي النيسابوري » عنده ، ورأيت جماعة آخرين من أهل العلم ، وكانوا يبحثون عن هذه المسألة بجدٍ عظيم وجهدٍ شديد .

فقلت :

إن هذه المسألة فرعٌ من فروع علم الأحكام ، والفلاسفة أطبقوا على أن ذلك العلم في غاية الضعف ، وعلى هذا التقدير ، فلا موجب لهذا الخوف الشديد ، ولا حاجة إلى البحث القوي ، ولا إلى هذا الإحتراز العظيم .

فلمّا سمع الإمام « شرف الدين المسعودي » هذا الكلام غضب غضباً شديداً وقال :

لِمَ قلت أن علم الأحكام علم ضعيف ساقط ، وما الدليل عليه ؟

فقلت :

الذي يدل عليه وجهان :

الأول ـ النقل عن أكابر الحكماء ، فإنَّ « أبا نصر الفارابي » هو رئيس الحكماء على الإطلاق . ولمّا مدحه الشيخ « أبو علي بن سينا » قال في حقه :

يكاد لا يكون أفضل من كل السلف ، وله تصنيف مشهور في إبطال علم الأحكام ، وأيضاً « الشيخ أبو سهل المسيحي » وكان من أفاضل الحكماء ، وله تصنيف في إبطاله والشيخ علي بن سينا ذكره في كتاب « الشفاء » وكتاب « النجاة » وصنّف فصلاً طويلاً في إبطال علم الأحكام . فهؤلاء أعيان الفلاسفة وأكابر الحكماء ، وكلهم أطبقوا على القدح في هذه الصناعة ، وأهل زماننا هذا ، وإن بلغوا الدرجات

العالية ، فهم بالنسبة إليهم كالقاطرة بالنسبة إلى البحر ، والشعلة بالنسبة إلى البدر . فهذا ما يتعلّق بالنقل .

وأمّا ما يتعلق بالعقل ، فهو أن المؤثر . أمّا الكوكب ، وأمّا البرج ، وأمّا الكوكب بشرط حصوله في البرج ، والقسمان الأولان يوجبان دوام ذلك الأثر بدوام الكوكب أو البرج ، والقسم الثالث باطل لأنّه لو كان أثر الكوكب عند حصوله في هذا البرج بخلاف أثره عند حصوله في البرج الآخر ، لزم أن يكون هذا مخالفاً[1] بالطبع والماهية لذلك البرج الآخر ، إذ لو كانا مثلين لكان أثر الكوكب عند كونه في هذا البرج مثلاً لأثره عند كونه في البرج الثاني ضرورة أن المثلين يجب استواؤها في جميع اللوازم ولو كانت طبيعة أحد البرجين مخالفة لطبيعة البرج الثاني لزم[2] كون الفلك مركباً[3] لا بسيطاً ، لكن الفلاسفة أقاموا البرهان ، على أن الفلك يجب أن يكون بسيطاً لا مركباً ، فكان هذا القول باطلاً .

فلمّا سمع المسعودي هذا الكلام قوي غضبه جداً ، بحيث اختلّ فهمه ، واختلّ نطقه ، وقال :

إنما أوردت هذا الكلام لأنك تظن أنهم لما قالوا : الحمل برج ناري فهو من النار ، ولمّا قالوا : الثور برج أرضي فهو من الأرض ، وليس الأمر كذلك ، بل مرادهم[4] إن ذلك البرج يوجب السخونة ، وهذا يوجب البرودة .

---

(١) وردت في الأصل « مخلفاً » .
(٢) وردت في الأصل « لازم » .
(٣) وردت في الأصل « مرتكباً » .
(٤) وردت في الأصل « امدادهم » .

فقلت له :

إن العاقل يجب أن يصون فهمه ولسانه عن مثل هذا الكلام ، ومتى سمعت مني أني قلت أن القوم كما قالوا .

إن الحمل برج ناري يجب أن يكون جوهره من النار ، وان الثور لمّا كان برجاً أرضياً وجب ان يكون جوهره من الأرض ، معاذ الله أن أروي عنهم هذا الكلام ، لأني قلت : ثبت في صريح العقل أن المثلين يجب استواؤهما في جميع اللوازم ، وإن اختلاف اللوازم يدل على إختلاف الملزومات .

فلمّا اختلفت آثار الكواكب الواحد بسبب دخوله في البروج المختلفة ، لزم القطع طبائع تلك البروج ، فأي تعلق لهذا الكلام الظاهر العقلي الذي ذكرته بذلك الكلام الضعيف الفاسد الذي تخيلته ، وليتني ما دخلت « بلاد ماوراء النهر » حتى لا أسمع أمثال هذه الكلمات العجيبة .

فلمّا قررت[1] هذا الكلام ، وعرف الشيخ الرضي النيسابوري قوة هذا السؤال ، وفساد الجواب الذي ذكره المسعودي ، وكان الرضي النيسابوري تلميذاً للشرف المسعودي في الفلسفة وقد حاول إصلاح كلامه .

فقال :

إنكَ ألزمت على القائلين بعلم الأحكام ، كون الفلك مركباً[2] من الطبائع المختلفة وهو لازم عليهم في مواضع كثيرة منها :

---

(١) وردت في الأصل « تقررتُ » .

(٢) وردت في الأصل « مركب » .

إن الغزّالي ألزم عليهم هذا القول :

إن النقطتين المتعينتين في الفلك صارتا متعينتين بالماهية دون سائر النقط ، فهذا يقتضي كونها مختلفتين بالماهية لسائر النقط . فهذا أيضا يوجب[1] إختلاف أجزاء الفلك .

فقلت :

أيها الشيخ الإمام . إن الذي ادعيته أن القول بصحة هذا الكلام يوجب عليهم كون الفلك مركباً لا بسيطاً ، وقد أثبت بالدليل هذا المدعى ، وما ادعيت أن هذا الإلزام غير وارد عليهم في سائر الصور ، فكيف يليق باستقامة خاطرك إدخال البحث الأجنبي في هذا البحث . فقال :

نعم ذلك البحث ، غير هذا البحث إلاّ أن هذا الإلزام وارد عليهم لا محالة .

فقلت :

إن سلّمت أن القول بصناعة الأحكام يوجب تركيب[2] الفلك ، خضت[3] في مسألة القطب . فقال :

سلّمت إن إلزامك وارد ، فما قولك في مسألة القطب ؟ فقلت سؤال الغزّالي ليس بشيء ، وكلامه في هذا البحث ضعيف جداً .

فلمّا سمع المسعودي قولي تغيّر ووقف ، وقال :

(١) وردت في الأصل « يجب » .

(٢) وردت في الأصل « تركيبات » .

(٣) وردت في الأصل « خضيت » .

لِمَ قلت إن هذا السؤال ضعيف ، والظاهر أنّه ليس تحت أديم[1] السماء أحد يقدر على الجواب عنه . فقلت :

إن كان مدار هذا البحث على الشغب والغضب ، فالأولى قطعه ، وإذا كان مقصود منه البحث والنظر[2] ، فلا يحصل هذا المقصود إلاّ بالثبات والسكوت .

فقالوا :

التزمنا هذا الشرط[3] فبين وجه الجواب .

فقلت :

إن الحكماء بينوا أن تعين النقطتين ، والمنطقة تبع لتعيين الحركة للكرة ، بقي أن يُقال : وما السبب لحصول هذه الحركة ؟ فنقول :

إن الفيلسوف قال :

العالم ممكن وجوده ، في الوقت الذي حصل ، فأمّا أن يقال : إنه كان قبل ذلك الوقت ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً ، وأمّا أن يقال إنه كان قبل ذلك الوقت ممكناً لذاته ، والأول باطل ، وإلاّ لزم إنقلاب الماهية من الإمتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وأنّه محال . فبقي القسم الثاني وهو أنّه كان ممكن الوجود قبل ذلك الوقت ، فلو اختصّ ذلك الحدوث بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لزم رجحان الممكن لا المرجح وهو محال .

وإذا عرفت هذا . فنقول :

---

(١) وردت في الأصل « مديم » .
(٢) وردت في الأصل « الأنظار » .
(٣) وردت في الأصل « الشروط » .

سؤال الغزّالي إنّما يتوجه لو أنّه بينٌ[1] أن حركة الفلك على جميع الجهات المختلفة[2] ممكنة فحينئذٍ يلزم أن تكون حركته على هذه الجهة المعيَّنة رجحاناً للممكن غير المرجّح ، لكنه لم يبين أن حركة الفلك على جميع الجهات ممكنة . فلعلَّ جوهر الفلك يقبل هذا النوع من الحركة ، ولا يقبل سائر الأنواع[3] ، ولا يلزم من هذا القول الإنتقال من الامتناع إلى الإمكان ، لأن الفيلسوف يقول بسائر الأنواع من الحركة ممتنعة فبقيت على الامتناع أثراً ، وهذا النوع ممكن . فبقي على الامكان أثراً بخلاف حدوث العالم ، فإنّه لو كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته لزم الإنتقال من الإمتناع إلى الإمكان ، وهو محال . فظهر أن المعارضة التي أوردها « الغزّالي » على دليل الفلاسفة غير وارد البتة .

فلمّا سمع المسعودي هذا الكلام عظم غضبه ، واستولت الرعدة على أعضائه وقال :

إن هذا الذي ذكرته محض الجدل . ودفع السؤال العقلي المحض بالجدل المحض غير المعقول عند أهل العقل . فقلت :

إني أسأل الله العظيم الرحيم أن يقيد عقلي ونفسي من مثل هذه الحكمة المعوَّجة وذلك لأن الفيلسوف لمّا احتج بحجة على مطلوبه ، ثم إن السائل أورد عليه معارضة فهذه المعارضة إنها تتم إذا بيَّن السائل أن جميع ما ذكره المستدل حاصل في هذا السؤآل .

أمّا إذا لم يقدر عليه صارت تلك المعارضة كلاماً فاسداً واهياً لا يجب الإلتفات إليه . فلمّا سمع المسعودي هذا الكلام عدل إلى جواب

(١) وردت في الأصل « بان » .

(٢) وردت في الأصل « المتخلفة » .

(٣) وردت في الأصل «النوع » .

آخر . . . فقال :

إن الحركات بأسرها متساوية في كونها حركات ، فالجسم لمّا كان قابلاً لنوع معيّنٍ من الحركة ، وجب كونه قابلاً لسائر الحركات . فقلت له :

إن المتكلم لو ذكر مثل هذا الكلام ، لتوجه عليه أنواع من الإشكالات ، فكيف وأنت رجل من الحكماء . . . أليس من مذهبك ان الحركة مفهوم واحد تحته أربعة وهي :

الحركة في الكم والكيف[1] والوضع والأين . وإن الحركة إلى الأين قسمان : حركة في الوسط كما الهواء والنار ، وحركة إلى الوسط كما للماء والأرض ، وإن الحركة الفلكية الدورية مخالفة للحركة المستقيمة الصاعدة[2] والهابطة .

فلمّا كان مذهبك أن هذه الحركات أنواع مختلفة بالماهية لم يلزم من كون الجسم قابلاً لصفة كونه قابلاً لما يخالف تلك الصفةَ بالماهية ، لأن الماهيات المختلفة لا يجب استواؤها في جميع اللوازم ، فثبت أنّه لا يلزم من كون الفلك المعينً قابلاً لحركة مخصوصة كونه قابلاً لسائر الأنواع .

فلمّا سمع هذا الكلام . . . قال :

لمّا سلمت أن هذه الحركات متساوية في كونها حركة ، وجب أن يكون امتياز كل نوع منها عن النوع الآخر بفصل مقوِّم . . فما هي تلك الفصول التي باعتبارها تخالف بعضها بعضاً ؟ .

قلت :

(١) وردت في الأصل « الكاف » ولا تعبر عن شيء هنا .
(٢) وردت في الأصل « الصامدة » وهذا خطأ .

يا سبحان الله إن الفيلسوف أقام البرهان على أن حدوث العالم في كل الأوقات ممكن ـ فاختصاص بعض الأوقات بذلك الحدوث يقتضي رجحان الممكن لا المرجّح . . فقال الغزالي :

مثل هذا وارد عليك في القطبين وفي الحركات .

قال الفيلسوف :

هذه المعارضة . . إنّما تتوجه عليّ إذا ثبت بالدليل أن جوهر الفلك المعين قابل لجميع الحركات ، فاذكر ذلك الدليل ، ثم أنك نصرت كلام الغزّالي . فقلت : الدليل عليه إن جميع الحركات متساوية في تمام الماهية . فقال الفيلسوف :

هذه المقدمة ممنوعة ، فما الدليل على صحتها ؟ فثبت أن الغزالي هو المحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل جسم قبل نوعاً معيناً من الحركة فهو قابل لجميع أنواع الحركات . أمّا الفيلسوف فإنّه يكفيه المطالبة بالدليل ، فثبت أن قولك . . ما الفصل الذي به إمتياز نوع من الحركة عن نوع آخر مطالبة فاسدة ، وسؤال غير متوجه بل أنت محتاج إلى إقامة الدلالة على حصول الاستواء في تمام الماهية .

ولمّا انتهى الكلام إلى هذا المقام . . فهم الرضي النيسابوري كيفية هذا الكلام ، ثم أخذ في إفادة هذا الكلام على النظم والترتيب قريباً من عشر مرات ، إلى أن وقف المسعودي عليه ثم أخذ في الثناء والتعظيم ، وانقطع الكلام في هذا المقام .

المناظرة العاشرة[1]

دخل المسعودي رحمه الله عليَّ يوماً آخر ، وكان في غاية الفرح والسرور ، فسألت عن سبب ذلك الفرح . . فقال :

وجدت كتباً نفيسة فاشتريتها فحصل هذا لهذا السبب . فقلت :

وما تلك الكتب ؟

(١) هذه المناظرة تعتبر مهمة جداً ، ففيها ثبت أن فخر الدين الرازي يخالف ويعارض الغزّالي في أكثر آرائه بالرغم من انهما من « الأشعرية » أمّا المسعودي فكان من المؤيدين للغزالي ، وكلا الاثنين كانا يتهمان « الحسن الصبّاح » الاسماعيلي بالكفر والإلحاد . وفي المناظرة تطرقا إلى ذكر ونقد كتب مهمة وهي : « الملل والنحل للشهرستاني » و« الفرق بين الفرق » للبغدادي ، و« الوافي » أو « صوّان الحكمة » و« أديان العرب » للجاحظ ، و« الفصول الأربعة » للحسن بن الصبّاح بالفارسية .
وفي المناظرة جرت محادثات عن عقيدة الحسن الصبّاح التي عارضها الغزّالي حول العقل الذي يقول الغزّالي باستقلاله ، بينما الحسن بن الصبّاح يقول : بضرورة وجود « المعلم » أو الإمام المعصوم الذي هو ممثول العقل الفعّال في عالم الدين . . . وهذا الرأي كما قلنا رفضه فخر الدين الرازي ، بينما المسعودي لم يجاهر برأيه .

فذكرت شيئاً كثيراً منها ، إلى أن ذكرت كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني . فقلت :

نعم إنّه كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه ، إلّا أنّه غير معتمد عليه لأنّه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمّى « الفرق بين الفرق » من تصانيف الأستاذ « أبي منصور البغدادي » وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين ، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الأكمل . ثم إن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب ، فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب .

وأمّا حكايات أحوال الفلاسفة ، فالكتاب « الوافي » هو الكتاب المسمّى « صوّان الحكمة » والشهرستاني نقل شيئاً قليلاً منه .

وأمّا أديان العرب ، فمنقول من كتاب « أديان العرب » للجاحظ الذي هو من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، و« الفصول الأربعة »[1] رتّبها «الحسن بن الصبّاح»[2] بالفارسية ونقلها إلى العربية

---

(١) هذا الكتاب الذي أطلقوا عليه اسم « الفصول الأربعة » هو نفسه المعروف لدى الاسماعيلية باسم « فصول مباركة » وهو موضوع باللغة الفارسية ، ولكن مؤلفه ترجمه إلى العربية فيما بعد ، وللصبّاح كتاب« الكرة » وكتاب « مذاهب المنجمين » وكتب أخرى فلسفية ورياضية وفلكية .

(٢) « الحسن بن الصبّاح » هو الداعي المطلق للإمام الفاطمي المستنصر بالله في بلاد فارس ، ينتمي إلى قبيلة حمير اليمنية ، عُرف بأنه مقيم الدولة الإسماعيلية النزارية في « ألموت » ببلاد فارس . وعُرف بأنه منظم الفرق الفدائية الاسماعيلية الأولى التي ساهمت بإقامة الدولة المذكورة . كان عالماً رياضياً وفلكياً وفيلسوفاً كبيراً . أمّا مصنفاته العديدة فقد ضاعت عندما أتلف هولاكو المكتبة الاسماعيلية في قلعة « ألموت » .

وهو رفيق الشاعر الفيلسوف عمر الخيّام ، ونظام الملك وزير السلجوقيين ، =

وتكلم في ديانات تلك الفصول .

فلمّا سمع المسعودي هذا قال :

إن تلك الفصول الأربعة ، نقضها الشيخ الغزّالي ، وبيّن فسادها بوجود ظاهرة واضحة جليلة . فهل رأيت كلام الغزّالي في هذا الباب ؟ وكنت قد رأيت ذلك الكلام واستحسنته .

فقلت : نعم رأيته . فقال :

ذلك الكتاب معي وسأجيء به إليك لتطالعه ، وترى قوة كلام الغزالي . . فقلت : لا حاجة إلى ذلك الكتاب ، فأصرَّ أنّه لا بد من المجيء به ، ومن مطالعته ، ثم ذهب إلى بيت كتبه وطلب ذلك الكتاب ، وجاء به فنقل أولاً عن الحسن الصبّاح أنّه قال بالفارسية « عقل بسند يده أست در معرفت حق يا بسند يده ينست أكر بسند يده أست بس كسي را بعقل خويش باز بايد كرز شت واكر بسنده يده نيست بس هر آينه از معرفت حق معلمي ببايد »[1] .

ثم إن الغزّالي لّما حكى عنه هذا الكلام في كتابه أراد أن يعارضه . فقال :

« دعوى بسند يده است بس[2] قبول يك دعوى أولى ترنيست از

= وكان الرفاق الثلاثة قد درسوا على « الموفق النيسابوري » وقد تعاهدوا على الوفاء والاحتفاظ بالصداقة بعد تخرجهم غير أن نظام الملك خرج ونقض العهد . . . فكلفه هذا النقض حياته وحياة أحد أولاده . . .

(١) ترجمة هذه الفقرة للعربية« هل العقل كافٍ لمعرفة الحق أم لا ؟ فإن كان كافياً قلنا : أن لا ننكر عقل أحد ، وإن لم يكن كافياً فلا بد من « معلّم » لمعرفة الحق » .

(٢) ترجمة هذه الجملة للعربية« هل دعوة كل أحد مقبولة أم لا ؟ فإذا كان كل =

قبول ضد آن واكر دعوى يسند يده ينست يس هر اينه عقل بايد » .

ثم لمّا حرّر المسعودي هذا الكلام تهلّل وجهه ، وظهر أثر الفرح والسرور وقال :

ما أحسن هذا الكلام ، وما أدقه . فبقيت ساكناً . فقال :

ماذا تقول فيه ؟ .

فقلت :

إن كلام الحسن بن الصبّاح فاسد وباطل ، إلاّ أن الوجه الذي ذكره الغزالي ليس بشيء . فغضب المسعودي وتغيّر لونه . وقال :

لِمَ قلت إنّه ليس بشيء ؟ .

قلت :

لأن الملحد المخالف لم يقل إنّه لا حاجة إلى حصول العقل ، بل ادّعى إنه غير كافٍ ولا بد مع العقل الفاهم[1] من المعلم المرشد[2] ، والمسلم يدعي أن العقل كافٍ ولا حاجة إلى المعلم ، والغزالي بيّن أن المعلم غير كافٍ ، وأنّه لا بد معه من العقل . وللخصم أن يقول : إني لم أقل أنه لا حاجة إلى حصول العقل بل قلت إن العقل غير كافٍ ، وأنت ما بيّنت أن العقل وحده كافٍ ، بل بيّنت أنّه لا بد من العقل . فأنت ما أبطلت مذهبي وقولي البتة فكان سؤالك ساقطاً[3] ، وتقريره

= دعوى مقبولة فقبول ليس أولى من قبول ضده ، وإن لم يكن مقبولاً فلا بد من عقل » .

(1) وردت في الأصل « الفاحم » .

(2) وردت في الأصل « الرشيد .

(3) وردت في الأصل « ساقط .

أن المخالف يقول :

إن العقل يجري مجرى الحدقة السليمة ، والتعليم يجري مجرى طلوع نور الشمس أو النار .

فالحدقة السليمة وحدها غير كافية في حصول الابصار ، بل لا بد من سلامة الحدقة ، ومن طلوع نور الشمس ، فكذا ها هنا العقل وحده غير كاف ، بل لا بد من العقل ، ومن تعليم المعلم المعصوم . فالحاصل : إن الخصم لا يدعي أنّه لا حاجة إلى العقل ، بل يدعي إنّه لا بد معه من تعليم المعلم ، والغزّالي ظن أن الخصم يدعي أن العقل معزول بالكليّة ، فثبت أن سؤال الغزّالي ليس بشيء ، ولمّا سمع المسعودي هذا الكلام قوي غضبه ، وخاض فيما يقرب من السفاهة .

فقلت :

العجب العجب منك . . . إنك تنسب الناس إلى الميل إلى أعداء الدين ، ولا تعرف إن إبطال شبهات الملحدين بالأجوبة الخسيسة الضعيفة سعي في تقوية شبهاتهم . بل الجواب الصحيح عن تلك الشبهات أن نقول العقل وحده يستقل بمعرفة كل واحدة من المقدمات ، ويستقل بالجمع بينها ، ومتى اجتمعت المقدمات في العقل حصلت النتيجة لا محالة ، فثبت أن العقل مستقل بمعرفة المطالب من غير حضور الإمام المعصوم .

ولمّا انتهى الكلام إلى هذا المقام . . . كثر القيل والقال من غير فائدة دينيّة أو علمية .

المناظرة الحادية عشرة (1)

جرى ذكر كتاب « شفاء العليل » للغزّالي على لسان « الشرف المسعودي » فأطنب في الثناء عليه ، وفي تعظيمه . . . فقلت له :

هل طالعته (2) إلى آخره ؟ نتوقف فيه . فقلت :

إن فيه أشياء كثيرة يجب البحث عنها ، وأنا أذكر منها إثنين :

---

(1) في هذه المناظرة أيضاً بين المسعودي والرازي تظهر معارضة الرازي للغزّالي في أكثر أعماله الفكرية ، وقد جرى ذكر كتبه المعروفة على لسان المسعودي وهو « شفاء العليل » فنقده واستنكر كل ما جاء فيه ، وبخاصة الطرد والعكس والدلالة على العليّة وثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وبالعكس وهناك قياس المعنى وقياس الشبه ، وأخيراً قضايا فقهية وشرعية تتعلق بالوضوء والصلاة ، وقد أدلى برأيه المعاكس لأراء الغزالي ، مما أغضب المسعودي الذي كان يتعصب للغزّالي ، وأخيراً ورد ذكر كتاب « المستصفى » للغزّالي فأوسعه نقداً وتجريحاً أيضاً ، وقد ورد أن الغزالي كان قد قدّم نقداً لبعض آراء « الأشعرية » وكل هذا جعل فخر الدين الرازي يتناوله بالنقد في كل مرة تعرض سيرته ، أو يرد ذكره .

(2) ورد في الأصل « طلعته » .

فالأول : إنه عقد باباً طويلاً في أن الطرد والعكس هل يدل على العليّة ، ثم أنه بعد الاطناب الكثير ، إيراد الأمثلة الكثيرة . قال :

والمختار عندي أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف ، لا يدل على كون ذلك الوصف علّة لذلك الحكم . أمّا إذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدم بعدمه ، فهذا يدل على كون ذلك الوصف علّة لذلك الحكم . هذا ما قاله الغزللي ، وهو عجيب ، لأن الدليل الدال على العليّة يجب كونه شيئاً مغايراً لنفس العليّة ، وكون الحكم ثابت بثبوت ذلك الوصف ومعدوم بعدمه ، فهو نفس العليّة ، فلو جعلنا هذا المعنى دليلاً على العليّة لزم جعل الشيء دليلاً على نفسه ، وهو محال .

فلمّا سمع المسعودي هذا تغيّر جداً . ثم قلت :

وأمّا الثاني . . فهو أنّه قال في ذلك الكتاب أنّه عزّ على بسيط الأرض من يعرف الفرق بين قياس المشبه وبين قياس المعنى . فقلت :

هذا المعنى في غاية الظهور[1] ، لأن قياس المعنى هو أن تبينّ أن الحكم في الأصل معلّل بالمصلحة الفلانية ، ثم أن نبينّ أن تلك المصلحة قائمة في الفرع ، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الأصل .

وأمّا قياس الشبه ، فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم ، ثم لما كانت مشابهة لأحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر ، فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم ومثاله أن النيّة واجبة في التيمم[2] ، وغير واجبة في غسل الثياب ،

---

(١) وردت في الأصل « الضهور » .

(٢) وردت في الأصل « التتم » .

والوضوء واقع بينهما . فلمّا تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ، وذلك لأن المشابهة خاصة بين الوضوء[1] وبين التيمم من وجوهٍ كثيرة . أحدها :

أن الوضوء والتيمم يشرعان لمقصود واحد ، وهو استباحة[2] الصلاة ، وأمّا غسل الثياب فليس كذلك .

وثانيها : إن الوضوء والتيمم يشرعان في أعضاء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

وثالثها : أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معيّنة ، وغسل النجاسات ليس كذلك فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء ، وبين غسل ثوب من النجاسات ، فكان الحاق الوضوء بالتيمم أولى من إلحاقه بغسل الثوب عن النجاسات .

إذا ثبت هذا فنقول :

أن عليّة المشابهة تدل على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قياس المعنى هو الذي يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد وقياس الشبه هو الذي تكون علة المشابهة دالة على استواء الأوصاف المصلحية ، وقياس الطرد هو الذي لا إشعار فيه بالمصالح لا إبتداء ولا بواسطة ، فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة في غاية الظهور . فالقول : بأنّه عزٌّ على بسيط الأرض من يعرف الفرق « تهويل لا في[3] الموضع » .

(١) وردت في أكثر من مكان في الأصل « الضوء » .

(٢) وردت في الأصل « استباحت » .

(٣) هذه الجملة وردت كما هي في الأصل ، وليس لها معنى ، كما صعب إصلاحها .

فلمّا سمع الشيخ المسعودي هذا الكلام ، قال :

هب أن « شفاء العليل » منه هذه الأشياء ، إلّا أن كتاب « المستصفى » بريء من هذه العيوب ، فقلت :

إني في بعض الأوقات حضرت « بطوس » فأنزلوني في صومعة[1] « الغزّالي » واجتمعوا عندي فقلت :

إنكم أفنيتم[2] أعماركم في قراءة كتاب « المستصفى » فكل من قدر على أن يذكر دليلاً[3] من الدلائل التي ذكرها الغزالي من أول كتاب المستصفى إلى آخره ، ويقرره عندي بعين تقريره من غير أن يضم إليه كلاماً آخر أجنبياً عن ذلك الكلام أعطيته مئة دينار ، فجاء في الغد رجلٌ من أذكيائهم يُقال له « أمير شرف شاه » وتكلم في مسألة الصلاة[4] في الدار المغصوبة لظنه أن كلام الغزالي فيه قوي . فقلت له :

إن كلام الغزالي في هذه المسألة في غاية الضعف ، وذلك لأنّه قال جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونه غصباً ، ولمّا تغايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرّع على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق به .

وهذا الجواب ضعيف جداً ، لأن الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وهذه الأشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول في الحيِّز ، بعد أن كان في حيِّز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول في الحيِّز الواحد أكثر من زمانٍ واحد .

---

(١) وردت في الأصل « صمعة » .

(٢) وردت في الأصل « اغنيتم » .

(٣) وردت في الأصل « دليل » .

(٤) وردت في الأصل « الصلات » .

فالحصول في الحيِّز جزء من ماهية الحركة والسكون ، وهما جزءآن من ماهية الصلاة .

وإذا عرفت هذا فنقول :

إن اعتبار الصلاة في الأرض المغصوبة كان جزءاً ماهيتها الحصول في الأرض المغصوبة ولا شك أن هذا المحصول محرَّم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة في الأرض المغصوبة ، ولا شك أن هذا المحصول محرَّم[1] ، فكان أجزاء ماهية الصلاة في الأرض المغصوبة محرمة ، وعلى هذا التقدير ، فالغصب المحرَّم ها هنا جزء من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الأمر بهذه الصلاة . لأن الأمر بالصلاة المعنية يوجب الأمر بجميع أجزائها ، فلمَّا دللنا[2] على أن أحد أجزائها شغل ذلك الحيِّز ، ودللنا على أن شغل ذلك الحيِّز منهي عنه ، لزم حينئذٍ توارد الأمر والنهي على الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ، وإنَّه محال .

فثبت أن الذي تخيَّله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح ، ولَّما قررت هذا الكلام انقطع الأمير شرف شاه . وقال :

ظننت أني إذا قررت هذه المسألة عندك أخذت المئة[3] الموعودة . والآن :

قد ظهر لي أن أخذ تلك المئة غرض لا يصاب ، ودعاء لا يستجاب . فلمَّا ذكرت هذه الحكاية للمسعودي عظم اضطرابه ، ثم قلت :

---

(١) وردت في الأصل « محترم » .
(٢) وردت في الأصل « دلينا » .
(٣) وردت في الأصل « المئات » .

وأنا أتحفك من كتاب « المستصفى » بتحفة أخرى ، وذلك لأن الغزّالي أورد في مقدمة هذا الكتاب إمتحانات[1] في حدود الأشياء منها في حد العلم .

ونقل عن الأشعري أنّه قال :

في حد العلم ما يعلم به ، ثم بيّنَ الغزّالي : إن هذا التعريف يوجب الدور والطول في هذا الباب ، وأطنب[2] في الطعن في قول الأشعري ، ثم أنّه قال الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب ، وهذا يوجب تعريف الشيء بنفسه ، ويوجب الدور أيضاً .

أمّا أنّه يوجب تعريف الشيء بنفسه ، فلأن التصديق هو الإخبار عن كونه صدقاً والتكذيب هو الإخبار عن كونه كذباً ، فكان قوله الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب جارياً مجرى ما إذا قيل الخبر مايصح الإخبار عنه بأنه صدق أو كذب ، وهذا يوجب تعريف الخبر بالخبر .

وأمّا بيان أنّه يوجب الدور . فهو أن الصدق هو الخبر الموافق ، والكذب هو الخبر المخالف . فلمّا عرفنا الخبر بالصدق والكذب ، وعرفناهما بالخبر لزم الدور ، فثبت أن الدور الذي ألزمه على الأشعري في حد العلم ، وارد عليه في حد الخبر . وأيضاً قال :

في حد الأمر أنه القول المقتضى لذاته طاعة المأمور بفعل المأمور به . وأقول :

إنّه يوجب الدور من ثلاثة أوجه :

فالأول ، والثاني : إذا عرف الأمر بالمأمور ، والمأمور به ، لا يمكن

---

(١) وردت في الأصل « امتحاناه » .

(٢) وردت في الأصل « طنب » .

تعريفهما إلاّ بالأمر ، فهذا يوجب الدور .

والثالث : انّه عرف الأمر بالطاعة ، والطاعة عند « المعتزلة » موافقة للإرادة ، وعندنا موافقة للأمر ، وعلى هذا التقدير فلا يمكن تعريف الأمر إلاّ بالطاعة بالأمر ، ثم أنّه عرّف الأمر بالطاعة فثبت أن الدور لازم عليه فيما جعله للأمر من الوجوه الثلاثة ، والعجب أنّه لمّا عاب « الأشعري » بالزام الدور كيف لم ينتبه في هذه المواضع للزومها عليه . فلما سمع المسعودي هذه الكلمات احمرّ واصفرّ . ولم يجد إلى الجواب سبيلاً .

المناظرة الثانية عشرة[1]

تمثلت يوماً في بلدة بخارى في حضرة جماعة من أكابرهم في مسألة ملك الأخ . فقلت :

ثبوت الحكم في الفرع يوجب إلغاء وصف مناسب معتبر في الأصل ، فهذا محذور ، وذاك محذور . وبيان المقام الأول :

هو أن القرابة المحرمية[2] لو كانت مشاركة لقرابة الولادة في حصول العتق لانضاف هذا الحكم المشتركة بين الفرع والأصل إلى الوصف المشترك بينهما ، ومتى كان الأمر كذلك لزم إلغاء هذا الوصف

---

(١) المناظرة الثانية عشرة لا تخرج عن كونها دروساً شرعية وفقهية ألقاها فخر الدين الرازي على أهالي بلدة بخارى ، وتتضمن حقوق الأخ والأخت ، ومدى القرابة والرعاية والعتق ، وقد أورد الرازي اجتهادات وآراء « الشافعي » في هذه الموضوعات ، ولكنها لم ترق لبعض الحاضرين ، فانقسموا إلى قسمين وبدأ النقاش العنيف الذي كاد أن يتحول إلى مشاجرة ممّا حدا بالرازي إلى إلقاء من آراء واجتهادات « أبو حنيفة » وهكذا أدخل السرور على قلوبهم فنهضوا مسرورين ، وانفضّت الجلسة على خير .

(٢) وردت في الأصل « المحرومة » .

محذور ، فثبت أن حصول الحكم في محل النزاع يوجب المحذور ، فيكون محذوراً فهذه مقدمات لا بدَّ من بيانها :

المقدمة الأولى : قولنا :

لو كان الفرع مشاركاً للأصل في الحكم ، لوجب تعليل هذا الحكم المشترك فيه بالوصف المشترك بين الصورتين ، ويدل عليه افتقار الحكم المعين إلى الوصف المعين ، أمَّا أن يكون لنفس ماهية ذلك الحكم ، أو لشيء من لوازمها ، أو لأمر غير لازم لهذا .

وهذا الثالث باطل . لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت ماهية ذلك الحكم مع جميع لوازمها غنية عن تلك العلَّة ، وإنَّما المحوج[1] لها إلى تلك العلَّة المعينة مفارق غير لازم ، فلمَّا كانت الماهية مع لوازمها غنيَّة عنه ، وكان المقارن الخارجي يحوجها إليه ، فلو حصلت الحاجة لزم ترجيح المقتضى المقارن الخارج الغريب على مقتضى الماهية وهو محال ، ولمَّا بطل هذا القسم ثبت أن احتياج ذلك الحكم إلى تلك العلَّة المعينة ، إمَّا لنفس ماهية ذلك الحكم أو لشيء من لوازمها ، وإذا كان الأمر كذلك وجب في كل ما يماثل[2] ذلك الحكم أن يكون معلَّلاً بما يماثل تلك العلَّة ، وإذا ثبت هذا وجب في الحكم المشترك فيه بين الأصل والفرع أن يكون معلَّلاً بالوصف المشترك فيه بين الفرع والأصل .

والمقدمة الثانية :

إنه متى كان كذلك لزم إلغاء خصوص محل الوفاق[3] ، وذلك

---

(١) وردت في الأصل « المحتاج » .
(٢) وردت في الأصل « يمثل » .
(٣) وردت في الأصل « الاتفاق » .

مقطوع به ، لأن الأصل والفرع لا بد أن يتباينا بخصوصهما ، فالأصل خاصيته أنه قرابة الولّاد والفرع خاصيته أنّه قرابة المحرمية ، فلمّا كان المقتضي لحصول القدر المشترك بين الصورتين لزم إلغاء خصوصية كونه قرابة الولّاد وذلك مقطوع به .

والمقدمة الثالثة :

إن خصوصية قرابة الولّاد وصف مناسب معتبر[1] . فنقول :

أمّا بيان كونه مناسباً فلأن نعمة الأب على الإبن أعظم من نعمة الأخ على الأخ وهذا معلوم بالضرورة ، ولهذا فإن الله قرن وجوب طاعة الوالدين بوجوب طاعة الله فقال :

﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحساناً ﴾ .

وأمّا تقرير هذا المعنى في جانب الإبن ، فلأن الولد بعض وجزء من الوالدين . . . قال عليه السلام :

« فاطمة بضعةً مني » .

وكون الكل مالكاً لجزئه محال ، فثبت أن قرابة الولّاد صفة مناسبة ، وهي أيضاً معتبرة ، لأن الحكم حصل مقارناً له .

المقدمة الرابعة :

فهي أن إلغاء الوصف المناسب غير جائز . فهذا مجمع عليه بين القائلين بالقياس ، وإذا ظهرت هذه المقدمات ثبت أن القول بحصول المعتق لحصول العتق في القرابة المحرمية يفضي إلى وقوع المحذور ، فوجب أن لا يحصل دفعاً لهذا المحذور .

---

(١) وردت في الأصل « معتابر » .

واعلم :

إن هذا طريق عام عندما تريد إقامة الدلالة على نفي حكم من الأحكام ، ولمّا ذكرت هذا الدليل في المحفل ، صعب فهمه على القوم ، لأن هذه المقدمات غير مناسبة للمقدمات التي ألفوها وسمعوها ، فاضطربوا اضطراباً شديداً في فهمه ومعرفته ، وصار بعضهم ناصراً ومقرراً لهذا الكلام ، والبعض طاعناً ومبطلاً ، ووقعت الخصومة فيما بين الفريقين ، وقرب الأمر من وقوع المشاتمة . فقلت للقوم :

إني إنما أسمعتكم هذا الكلام من جانب « الشافعي » فإن شئتم أسمعتكم كلاماً غريباً حسناً لطيفاً من جانب « أبي حنيفة » في هذه المسألة . فقالوا :

وما ذلك الكلام ؟ .

فقلت :

القول بعدم وقوع العتق يفضي إلى التعارض بين النصين ، والتعارض بين نصّين محذور ، فوجب القول بحصول العتق دفعاً لهذا المحذور ، وبيان إفضائه إلى التعارض ، أنه إذا اشترى أخته ، فلو قلنا إنها لا تعتق فهي لكونها مملوكة له ، وجب أن يحل وطئها . لقوله تعالى : ﴿ حُرِمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وبَنَاتِكُمْ وأَخَوَاتِكُمْ ﴾ .

فثبت أن يُقال الملك عليها إلى التعارض بين هذين النصين ، والتعارض محذور . . فوجب حصول العتق إزالة لهذا التعارض .

فلمّا سمعوا النكتة الغريبة طابت قلوبهم ، وقاموا من ذلك المجلس مع السرور والفرح .

المناظرة الثالثة عشرة (١)

مرَّ على لساني في بعض الأيام حين كنت ببخارى . أن القول بوقوع تكليف ما لا يطاق ليس ببعيد ، وصعب هذا على أكثر فقهاء « الحنفيَّة » وبالغوا في الاستبعاد . فقلت لهم :

أنتم أصحاب البحث والنظر وأرباب الانصاف والذكاء ، فلا يليق بكم الإصرار على الاستبعاد ، فإن رضيتم بذكر الدليل فأقول : وإلاَّ فالسكوت أولى . . فلمّا سمعوا هذا الكلام . قالوا : فاذكر الدليل . فقلت :

هل تعلمون أن مذهب « أبي حنيفة »[٢] يقول :

أن الإستطاعة مع الفعل لا قبله . فقالوا . . . نعم . . فقلت :

---

(١) المناظرة الثالثة عشر ، لا تخرج عن كونها دروساً فقهية شرعية ألقاها فخر الدين الرازي على أهل بلدة بخارى من الحنفيين وقد ذكرهم بأن مذهبهم ينص على أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله ويضرب لهم مثلاً « أبا لهب » الذي لم يؤمن بالرسالة ، وهذا تكليف الجمع بين النقيضين ولم ينفع بيانه بل أجمع الأكثرية على تقبيح كلامه ، وطالت الخصومات .

(٢) أبو حنيفة صاحب مذهب اسلامي سني .

فعلى هذا المذهب[1] القدرة على الإيمان لا تحصل إلاّ حال حصول الإيمان ، فقبل حصول الإيمان هو مأمور بالإيمان ، فثبت أنه حصل الأمر بالإيمان حال عدم القدرة على الإيمان ، ولا معنى لتكليف ما لا يطيق إلاّ ذلك ، فبقوا ساكتين مبهوتين غير قادرين على الجواب البتة .

قلت :

وممّا يدل عليه .. إن الله تعالى كلّف « أبا لهب »[2] بالإيمان ، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، وممّا أخبر عنه أنّه لا يؤمن ، فقد صار « أبو لهب » مكلفاً[3] بأن يؤمن ، وبأنه لا يؤمن ، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين . فلمّا سمعوا هذا الكلام ...

قلت لهم : هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاث .

فأولها : قولنا : أبو لهب مكلف بالإيمان .

وثانيها : قولنا : ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه .

وثالثها : قولنا : وممّا أخبر عنه أنّه لا يؤمن ، ومتى تمّت هذه المقدمات[5] الثلاث لزم كونه مكلفاً بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن ، فتفكروا وتأملوا حتى تعرفوا أنّه على أي من هذه المقدمات الثلاث يمكن إيراد المعارضة والمنازعة ، فاضطربوا اضطراباً شديداً ، وكلّما أورد واحد منهم المنع على مقدمة من هذه المقدمات الثلاث قفز الباقون وقالوا :

هذا المنع باطل ، وطالت الخصومة[6] بينهم ، وبقيت ساكتاً غير محتاج إلى البيان والتقرير لأن كل منع يذكره الواحد منهم يطبق الباقون على تقبيح كلامه . وطالت الخصومات . والله أعلم بالصواب .

---

(١) وردت في الأصل « مذاهب » .

(٢) أبو لهب عم الرسول الكريم محمد ﷺ ولم يؤمن بالرسالة المحمدية .

(٣) وردت في الأصل « مكلّف » .

(٤) وردت في الأصل « المتقدمات » .

(٥) وردت في الأصل « المخاصمة » .

المناظرة الرابعة عشرة[1]

مذهب أهل ما وراء النهر . ينص على أن الله تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته منزّه عن الحرف والصوت ، كما هو « الأشعري » إلّا أن الفرق أن الأشعري يقول ذلك الكلام يصح أن يكون مسموعاً أمّا « أبو منصور[2] الماتريدي » وأتباعه من أهل ما وراء النهر . فإنهم

---

(١) المناظرة الرابعة عشرة قصيرة ولكنها مفيدة ، وفيها رد على « الماتردية » ويعرض الرازي هنا بأن المعتزلة استدلوا على امتناع الرؤية وقالوا : إن الله تعالى ليس بجسم وليس مختصاً بجهة أو حيّز وليس له شكل ولا لون ، وكل من كان هكذا تمتنع رؤيته ، فقلتم إن من كان هكذا امتنعت رؤيته وسماع صوته فكذلك يستبعد رؤية موجود لا يكون جسماً أو موجوداً في مكان معين .

(٢) « الماتردية » مذهب أسسه « أبو منصور الماتريدي » من ماتريد التي هي من أعمال سمرقند . كان مناهضاً للأشعرية وقد نهض بحركته السنّية وانطلق من المأثور عن أبي حنيفة في العقائد ، ووقف موقفاً عقلياً مبسطاً فقال بإثبات قضايا الشرع بالأدلة العقلية المنطقية وبالبراهين الدامغة ، ولكن لم يبالغ في قيمة العقل كما فعل المعتزلة ، وإنما اتخذ لنفسه سبيلاً وسطاً بين المعتزلة والأشعرية وذلك أنه لم يأخذ بحكم العقل فيما لا يخالف الشرع فإذا خالف =

يقولون :

إنّه يمتنع أن يكون ذلك الكلام مسموعاً فتكلموا معي في هذه المسألة . فقلت لهم :

إن المعتزلة استدلوا على امتناع الرؤية فقالوا :

ثبت بالدليل إن الله تعالى ليس بجسم وليس مختصاً بالجهة والحيِّز وليس له شكل ولا لون ، وكل موجود كذلك فإنه يمتنع رؤيته فقلتم في الجواب عنه ، لِمَ قلتم أن الموجود الموصوف بهذه الصفات امتنع رؤيته ، وبأي دليل عرفتم هذا الامتناع ، وأنا أقول : كما أنه يستبعد سماع كلام لا يكون حرفاً ولا صوتاً ، فكذلك يستبعد رؤية موجود لا

= الشرع وجب الخضوع لحكم الشرع وحده .

الماتريدي يوافق المعتزلة في بعض مناهجهم العقلية ، ويرى من الواجب إعمال النظر ومعرفة الله بالعقل ، ويرى أن الله خالق الأشياء كلها ، وما من شيء إلاّ وهو مخلوق له ، ولهذا يرفض قول المعتزلة ويلتقي مع الأشعري في نظرية الكسب ولكن بعد تعديلها وتقويمها . والماتريدي يجري مع المعتزلة في مضمار العقل ويقترب من الأشاعرة . ويمهد للحركة السلفية ، ويمثل في اعتقاده بأن العقل يستقل بمعرفة الله ولكنه لا يستقل بمعرفة الأحكام التكليفية وتفسير ذلك أن المعتزلة يرون أن معرفة الله واجبة العقل بينما تكتفي الماتريدية بالإيمان بإمكانها وحسب ، لأن الوجوب لا يكون إلا ممن يملك الإيجاب وهو الله تعالى ، والماتريدية توافق المعتزلة المتطورة في قسمة الأشياء إلى أقسام ثلاث هي : أشياء يدرك العقل البشري الحسن فيها ، وأشياء يدرك العقل البشري قبحها وأشياء يستبهم فيها وجه الحسن ووجه القبح ، ولكن المعتزلة يعتمدون العقل اطلاقاً ويرون أن ما يدركه العقل حسنه وجب فعله وما يدرك قبحه وجب تركه ، وما يستغلق أمره لزم تأويله بالعقل أيضاً فالعقل هو مصدر التكليف وهذا ما ينكره الماتريدي وأتباعه الذين يقولون الحاكم في التكليف الديني هو الله سبحانه وتعالى .

يكون جسماً ولا حاصلاً في جهة معيَّنة ، فإن كان هذا الاستبعاد معتبراً فليكن معتبراً في الموضعين ، وحينئذٍ نلزمكم بامتناع رؤيته ، وإن كان باطلاً في الموضعين ، وحينئذٍ نلزمكم أن تحكموا بأنه لا يمتنع سماع كلام لا يكون حرفاً ولا صوتاً ، فانقطعوا بالكلية وعجزوا عن الفرق والله أعلم .

المناظرة الخامسة عشرة (١)

لَمَّا ذهبت إلى سمرقند(٢) وبقيت سنين ، ثم عدت إلى « بخارى » تكلمت مع « الرضي النيسابوري » مرة أخرى . فقلت : خيار المجلس ثابت في عقد المفاوضات ، والدليل عليه أنه لم يرضَ باللزوم ، فوجب أن لا يحصل اللزوم ، وإنَّما قلنا أنّه لم يرض باللزوم ، لأنه رضي بالبيع فقط ، لأن الكلام فيما إذا قال بعت واشتريت ، ولم يذكر شيئاً آخر .

وإنَّما قلنا :

أن الرضى بالبيع لا يكون رضى باللزوم بحسب اللفظ لأنّه أطبق

---

(١) في المناظرة الخامسة عشرة يعود « الرضي النيسابوري » إلى مسرح المناظرات ، فيحدثه فخر الدين الرازي بمواضيع فقهية وشرعية من وجهة نظره الأشعرية ويدور الحديث حول البيع بالرضى والبيع الجائز ، اللازم وما يتفرع عنها . وكما يظهر من سياق الحديث فإن الرازي هذه المرة تمكن من إقناع الرضي وقد شهد له الرضي بالتفوق في هذا المجال قائلاً : إنه لا يوجد أرقى ولا أحسن منه في هذا العلم ، كما أن الحاضرين أيدوا أقوال الرضي ، وانطلقت ألسنتهم بالمدح والثناء والتعظيم .

(٢) وردت في الأصل « سامرقند » .

أهل الشرع على أن البيع ينقسم إلى البيع الجائز واللازم . فلمّا كان مسمي البيع منقسماً إلى هذين القسمين ، وثبت في صريح العقل أن ما به المشاركة[1] مغاير لما به المباينة ثبت أن كونه بيعاً غير كونه لازماً .

وإنّما قلنا : إنّه لا يدل عليه بمعناه ، لأن الدلالة المعنوية عبارة عن دلالة الملزوم على اللازم الضروري أو لازمه الغالب ، واللزوم ليس من لوازم البيع لا قطعاً ولا ظاهراً .

فقلت :

إنه لم يوجد الرضى باللزوم ، فوجب أن لا يحصل اللزوم بالوجوه الأربعة التي ذكرناها في مسألة أن الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش .

قال الرضي النيسابوري :

هب أن مسمي البيع من حيث أنه بيع قدر مشترك بين البيع الجائز واللازم فلم قلتم إن البيع المسكوت عن إثبات شرط الخيار المشترك فيه بين البيع الجائز واللازم .

قلت :

لمّا ثبت إن البيع من حيث أنّه بيع لا إشعار له باللزوم . فنقول :

حينئذٍ وجب أن يُقال البيع المسكوت عن إثبات شرط الخيار لا يكون مستلزماً للزوم ، لأن البيع مع السكوت بيع مع قيد عدمي ، ولأن السكوت عدمي ، والعدمي لا يصلح أن يكون موجباً اللزوم .

---

(١) وردت في الأصل « المشاركت » .

أمّا أن السكوت قيد عدمي ، فلأن السكوت معناه ، أنّه لم يقل شيئاً ، ولم ينقل أمراً ولم يتصرف لا في قول ولا في فعل ، ولا شك أن هذا المعنى عدم محض[1] .

وأمّا أن القيد العدمي لا يمكن أن يكون علّة ، فبيانه أن قولنا أنّه علّة نقيض ، لقولنا إنه ليس بعلّة عدم محض ، وقلنا إنّه علّة رافع لقولنا أنّه ليس بعلّة ، ورافع العدم ثبوت لا محالة ، فوجب أن يكون المفهوم من قولنا علّة قيداً ثبوتيّاً ، فلو وصفنا العدم المحض بكونه علّة لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض والنفي الصرف ، وأنّه محال .

فقال « الرضي » :

هب أن هذا الدليل يدل على أن العدم ليس بعلّة . فلِمَ قلتم أنّه لا يكون جزء العلّة ، ونحن لا نقول ها هنا ، السكوت تمام العلّة الموجبة لحصول اللزوم ، وإنّما نقول :

البيع مع هذا السكوت علّة لحصول هذا اللزوم ، فنحن ما جعلنا العدم تمام العلّة وإنما جعلناه جزء العلّة . فما الدليل على أن العدم لا يجوز جعله جزء العلّة ؟ .

قلت :

جزء العلّة ، علّة تامة لعليّة العلّة . فلمّا ثبت أنّه لا يكون علّة تامة ، ولا يكون جزء علّة ، وإنّما قلنا إن جزء العلّة تامة لعلية العلّة ، لأنه إذا حصل جميع أجزاء العلة سوى هذا القيد العدمي ، فإن حصل هذا المعلول لم يكن هذا القيد العدمي معتبراً ، وقد فرضناه معتبراً هكذا .

---

(١) وردت في الأصل « محمد » وكافة الكلمات التي جاءت بعدها .

وأمّا إذا حصل هذا القيد العدمي ، فإن لم يحصل المعلول ، افتقر إلى إنضمام قيد آخر إليه ، وهذا يقدح[1] في قولنا إن جميع الأجزاء المغايرة لهذا القيد العدمي كان حاصلاً ، ولّما بطل القسمان ثبت أن عند فقدان هذا القيد العدمي لا يصير علّة للحكم ، وعند إنضمام هذا القيد يصير علّة ، فثبت أن هذا المجموع صار علّة بعد علّة بعد أن لم يكن علّة ، ولا علّة لحصول تلك العليّة البتة إلاّ هذا القيد العدمي ، فثبت بهذا البرهان أن جزء العلّة علّة تامة لعلية العلّة ، فلو جعلنا العدم جزءاً من العلّة لزم جعل ذلك العدم علّة تامة[2] لتلك العليّة ، ولّما دللنا على أن البيع يمتنع كونه علّة ، ثبت أيضاً أنّه يمتنع جعله جزء من العلّة . . . فاستحسن القوم هذه الكلمات .

ثم إن الشيخ « رضي الدين » رحمه الله أورد دخلاً ثالثاً . . . فقال :

هب أن مسمي البيع قدر مشترك بين البيع الجائز واللازم ، إلاّ أن قول الرجل لغيره : بعت واشتريتُ فرد معين من الأفراد الداخلة تحت تلك الماهية الكليّة ، فلِمَ قلتم إن هذا الفرد مشترك فيه بين الجائز واللازم ؟ .

قلت :

لّما ثبت أن ماهية البيع لا توجب اللزوم ، وجب أن لا يكون هذا المعنى ، وهذا الشخص موجباً للزوم ، لأنه ثبت في العلوم العقلية أن تعيين الشيء المتعين قيد عدمي ، وقد دللنا على أن القيد العدمي لا

---

(١) وردت في الأصل « يقترح » .

(٢) وردت في الأصل « تامت » .

بصلح للعليَّة ، وإنما قلنا إن التعيين قيد عدمي ، لأنه لو كان المتعين قيداً وجودياً ، فذلك القيد له تعيين آخر ، فيلزم أن يكون للتعيين تعيين آخر ، وذلك بموجب التسلسل وهو محال .

فثبت أن التعيين قيد عدمي ، وثبت أن القيد العدمي لا يصلح للعليَّة ، وثبت أن التعيين لا يصلح أن يكون علَّة لحصول اللزوم ، ولمَّا أُجيب عن هذه الشبهات الثلاث التي ذكرها الرضي النيسابوري ، تشوَّش الكلام عليه ، وأخذ ينقز من هذا الدخل الأول تارة وإلى الدخل الثاني أخرى ، وأتى بالاضطراب العظيم ، والشغب الشديد ، وكان قد حضر معه من أصحابه ما يقارب من أربعمائة .

فقلت :

أيها الشيخ الإمام . . . إنّه قد اشتهر عنك أنك رجل محب للعدل وللإنصاف ، وبعيداً عن الغيظ والاضطراب . فأنا ألتمس منك أن لا تترك تلك الطريقة المحمودة في هذا اليوم . فلمَّا سمع هذا الكلام استحى وقال :

معاذ الله أستحسن أن أخوض في الإضطراب . فقلت له :

أمَّا تلك المداخلات الثلاث فقد كانت معلومة ، وقد أجيب عن كل واحد منها فيما سبق ، وأمَّا هذا الكلام الرابع ، ولا أدري أنّه أعاد المداخلات الثلاثة ، أو دخل رابع جديد ، فالأليق بفضلك أن تلخص الكلام حتى يمكن الخوض نفياً وإثباتاً . . . فاستحسن وسكت .

ثم قال بعض الحاضرين :

هذا الدليل يبطل مذهبك ، لأن البيع مفهوم مشترك بين الجائز واللازم ، فكما يمتنع كون البيع سبباً لحصول اللزوم ، فكذلك يمتنع

كونه سبباً لحصول الجواز ، فوجب أن لا يبقى هذا البيع جائزاً ، وإن لم يكن جائزاً كان لازماً .

فقلت :

هذا المدخل أحسن شيء ممكن إيراده على هذا الدليل ، وقد كان هذا معلوماً مقرراً عندي ولا يمكن ذكر الجواب عنه إلاّ بالرفق والسهولة . . ثم قلت :

هاهنا مقدمة في المعقولات ، وهي أنّه لا يمتنع كون الشيء ممكناً لذاته .

المناظرة السادسة عشرة(١)

لمّا ذهبت إلى « سمرقند » وكان قد وصل إليّ الصيت العظيم من « الفريد الغيلاني » رحمه الله ، ولعمري لقد كان رجلاً مستقيم الخاطر ، حسن القريحة ، إلاّ أنّه كان قليل الحاصل وكان بعيداً عن النظر ورسوم الجدل .

فلمّا دخلت « سمرقند » ذهبت إلى داره في الحال ، وكنت قد

---

(١) في المناظرة السادسة عشر والأخيرة يتناظر فخر الدين الرازي مع الفريد الغيلاني في بلدة سمرقند ، ويشهد به الرازي أنه كان مستقيماً حسن القريحة إلاّ أنه كان قليل الفائدة وبعيد عن النظر والجدل ، ويروي الرازي قصة ذهابه إلى منزله ، وإبطائه بالخروج إليه ، ثم يبدأ الحديث فيذكر أن الناس هناك يقرأون تصانيفه كالمحصل وشرح الاشارات لابن سينا والمباحث المشرقية ، ويذكر أنه سمع عن الفريد الغيلاني أنه صنّف كتاباً في حدوث العالم ، وعندما سأله عن كتابه حدوث الأجسام أجاب : إن ابن سينا صنّف رسالة في الجواب عن الدلائل المذكورة في إبطال حوادث لا أول لها ولا آخر ، ولهذا أجيب بأن تلك الرسالة ضعيفة ، فردّ عليه الرازي وقدّم قول أرسطو ، ولكن يبدو أن الغيلاني تعمّد الرد على ابن سينا ، وفي المناظرة يرد اسم الطبيب محمد بن زكريا الرازي ورأيه في الأجسام المتحركة في الأزل .

سمعت أنّه رجل عظيم التواضع حسن الخلق ، فلما دخلت داره مع أصحابي بقيت زماناً طويلاً في إنتظاره ، والظاهر أنّه ترك الطريقة المشهورة في التواضع وحسن الخلق ، فتأذيت بسبب ابطائه في الخروج ، وتأثرت جداً لهذا السبب ، ولمّا خرج وجلس لم أكرمه الإكرام اللازم كثيراً بل كنت آتي بأفعال وأقوال تدل على إهانته ، وذلك لأن المكافأة بالطبيعة واجبة .

فلمّا تسارعت إلى داره على ظن أنّه كريم النفس بعيد عن الأخلاق الذميمة ، ولمّا قابل الإحسان بالإساءة ، وقع في الخاطر مقابل إساءته بما يليق بها جرياً على مقتضى قوله تعالى : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ .

وكنت قد سمعت أن الناس يقرأونَ عليه تصانيفي « كالمحصّل » و« شرح الاشارات » و« المباحث المشرقيّة » . وسمعت أيضاً أنّه صنّف كتاباً في « حدوث العالم » فلمّا شرعنا في الحديث . قلت :

سمعت أنك صنّفت كتاباً في « حدوث الأجسام » فقال :

إن أبا علي بن سينا صنّف رسالة في الجواب عن الدلائل المذكورة في إبطال حوادث لا أول لها ، وإني أجيب عن تلك الرسالة ، وبيّنت أن كلامه ضعيف .

فقلت :

يا سبحان الله . . . القول بأن الجسم قديم يحتمل وجهين :

الأول : أن يُقال الجسم في الأزل كان متحركاً وهو قول « ارسطوطاليس » وأتباعه .

والثاني : أن يُقال الجسم في الأزل كان ساكناً ثم تحرك . فهب

انك أبطلت القسم الأول ، كما هو مذهب أرسطوطاليس « وأبي علي »[1] إلاّ أن بمجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم ، فما الدليل على فساد القسم الثاني ، وهو القول بأن تلك الأجسام كانت ساكنة . فقال الفريد الغيلاني :

إني لا أتكلم عن هذه المسألة إلاّ مع « أبي علي » فلمّا أبطلت قوله بالحركات الأزلية كفاني تلك في إثبات حدوث الأجسام . فقلت له :

فإذا جاءك « محمد بن زكريا الرازي »[2] وقال اشهدوا عليَّ بأني لا أعتقد كون الأجسام المتحركة في الأزل ، ثم إنها تحركت فيَّ ولا تزال، فكيف تبطل قوله ، وبأي طريق تدفع مذهبه ؟ فأصرَّ الغيلاني على قوله إني لا ألتزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام ، وإنما ألتزم إبطال قول « أبي علي » فقلت:

فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثاً علمياً عقلياً ، وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معينٍ على قول معينٍ .

ثم قلت :

فهب أنّا نكتفي بهذا القدر ، فاذكر الدليل الذي دلّ على فساد

---

(١) المقصود به ابن سينا .

(٢) هو « أبو بكر محمد بن زكريا الرازي [٨٦٤ ـ ٩٣٢] وُلد في الري . من أشهر أطباء العرب له مؤلفات كثيرة ، أشهرها كتاب « الحاوي » . كان معاصراً لأبي حاتم الرازي كبير دعاة الاسماعيلية ، وقد تنا ظرا حول قضية النبوءة التي كان ينكرها أبو بكر ، مما حدا بأبي حاتم إلى وضع كتاب مفصّل على الموضوع سماه أعلام النبوءة » وفيه بيان المناظرات العديدة التي حدثت والتي تفوّق فيها أبو حاتم أمام جمع من الأمراء والحكام والعلماء .

القول بحوادث لا أول لها . فقال :

الدليل عليه أنه لو لم يكن لها لكان قد دخل في الوجود ما لا نهاية له ، ودخول ما لا نهاية له في الوجود محال .

قلت :

ما الذي عنيت بقولك؟ إنه لو كان لا أول للحوادث لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود ، فإن عنيت إنه يلزم الحكم بدخول حادث قبل حادث لا إلى أول في الوجود . فحينئذٍ يصير التالي عين المقدم ، ويصير كأنك قلت لو كان كل حادث مسبوقاً بحادثٍ آخر لا إلى أول ، لزم أن يكون كل حادث مسبوقاً بحادثٍ آخر لا إلى أول ، وعلى هذا التقدير يصير التالي في هذه الشرطية عين المقدم ، وهو فاسد ، وإن عنيت بقولك ، لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود شيئاً آخر سوى ما ذكرناه ، فاذكر تفسيره حتى نعرف إنه هل يلزم من ذلك المقدم التالي أم لا؟

فتغيّر وجه الرجل واضطرب عقله . وقال :

لا حاجة بنا إلى التفسير . بل نقول : .

إن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال على جميع التفسيرات ، فالعلم بامتناعه ضروري . فقلت :

على تقدير أن يكون المراد من دخول ما لا نهاية له في الوجود هو كون كل واحد منها مسبوقاً بآخر ، لا إلى أول ، كان إدعاء دخول ما لا نهاية له في الوجود عبارة عن إدعاء إنه يمتنع كون كل واحد منها مسبوقاً بآخر لا إلى أول .

فهذه القضية إن كانت معلومة الامتناع بالبداهة ، فكيف شرعت في إقامة البرهان على إبطالها لأن البديهيات غنيَّة عن الدليل ، وإن كانت غير بديهية افتقرت إلى الدليل ، ولمَّا لم يكن لقولك معنى يلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود إلاَّ بمجرد كل واحد منها مسبوقاً بآخر لا إلى أول فحينئذٍ يلزمك كون الدليل عين المدلول ، وذلك باطل ، لأن بمجرد تغير العبارة لا يحصل المطلوب .

ولمَّا انتهى الكلام إلى هذا المقام وقف ولم يذكر شيئاً آخر البتة . ثم قلت :

وها هنا مقام آخر أهم ممَّا ذكرناه وهو : إننا نبحث عن كيفية حل النزاع وذلك لأنَّا نقول :

أمَّا أن ندعي أن لا مكان لحدوث الحوادث أولاً وبداية ، وأمَّا أن ندعي أنّه لا أول لامكان حدوثها ، ولا بداية لصحة وجودها .

فإن قلنا : أن لا مكان لحدوثها أولاً وبداية ، فقبل ذلك المقدار لزم أن يكون إمَّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته ، ثم إنقلب ممكناً لذاته ، فإن كان واجباً لذاته كان القول بالقدم ألزم ، وإن كان ممتنعاً لذاته ثم إنقلب ممكناً لذاته لزم لانقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي أو الوجوب الذاتي ، وحينئذٍ ينسد باب إثبات العلم للصانع .

وإن قلنا : أنّه ليس لإمكان حدوث الحوادث أوّل فحينئذٍ قد سلمت أنها ممكنة الحصول في الأول ، فكيف تدعي مع هذا أنها ممتنعة الحصول في الأزل ، فإن هذا يقتضي الجمع بين النقيضين ، وذلك لا يقوله عاقل . فتوقف الغيلاني زماناً طويلاً وتلوّن وجهه ، واضطربت أعضاؤه ، ثم بعد زمان طويل قال :

وجدت الجواب على هذا السؤآل .

فقلت :

وماهو ؟

فقال :

إن العالم قبل دخوله في الوجود عدم محض ، ونفي صرف ، والعدم المحض ، والنفي الصرف يمتنع الحكم عليه، بأن إمكانه إلى أول أولاً وينتهي إلى أول ، وإذا امتنع هذا الحكم عليه فقد سقط السؤال .

فقلت :

هذا الكلام مدفوع من وجهين :

الأول : إنك تقول كونه معدوماً يمنع من صحة الحكم عليه وهذا الكلام متناقض لأن قولك إنه يمتنع الحكم عليه يفيد الحكم عليه لهذا الامتناع ، والحكم عليه يوجب الجمع بين النقيضين وإنه محال .

الثاني : هب أن العالم معدود فيمتنع الحكم عليه ، أليس إن قدرة الله تعالى موجودة في الأزل ، ولا شك أن الموجود يصح الحكم عليه .

فنقول :

صحة تأثير قدرة الله تعالى في إيجاد الممكنات ، أمّا أن يكون لها أول ، وأمّا أن لا يكون لها أول ، وحينئذٍ يعود التقسيم المذكور بتمامه ، وعند هذا بقي الرجل ساكتاً وعاجزاً عن الكلام .

والحمد لله على أفضاله . . . والصلاة على سيدنا محمد وآله .

مصادر البحث العربية

شرح نهج البلاغة ـ ابن أبي الحديد .

كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ـ تحقيق محمد زاهد الكوثري ـ القاهرة ١٩٥٥ .

ابن سينا ـ الاشارات والتنبيهات ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٥٧ .

ابن عربي ـ الفتوحات المكيّة ـ القاهرة ١٢٩٣ هـ .

أبو حنيفة ـ الفقه الأكبر ـ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

إخوان الصفا ـ الرسائل ـ القاهرة ١٩٦٠ م .

أبو حيّان التوحيدي ـ المقايسات ـ ١٩٢٩ م .

الجويني ـ إمام الحرمين ـ نشرة لوسياني ـ باريس ١٩٣٨ .

الحلاّج ـ الديوان ـ ماسينيون ١٩٥٥ .

الحَلاّج ـ الطواسين ـ تحقيق ماسينيون سنة ١٩١٣ ـ باريس .

الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ ١٩٤٩ .

الغزالي ـ إحياء علوم الدين ، تهافت الفلاسفة ، فضائح الباطنية ، المنقذ من الضلال .

الفارابي ـ مباحث فلسفة الفارابي ـ نشرة ديتريشي ـ ليدن ١٨٩٠ .

الفارابي ـ أهل المدينة الفاضلة ـ بيروت ١٩٥٩ .

د . حسام الألوسي ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ـ بغداد ١٩٦٨ .

أمين حسين ـ الغزالي ـ بغداد ١٩٦٣ .

د . عبد الرحمن بدوي ـ الغزّالي ومصادره اليونانية ـ .

د . أبو الوفا التفتازاني ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ .

حسن جار الله ـ المعتزلة ـ القاهرة ١٩٤٧ .

هاشم معروف الحسني ـ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ـ بيروت ١٩٦٤ .

د . عبد اللطيف الطيباوي ـ محاضرات في تاريخ العرب والإسلام ـ بيروت ١٩٦٣ .

د . عبد الكريم عثمان ـ الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجهٍ خاص ـ القاهرة ١٩٦٣ .

كريم عزقول ـ العقل في الإسلام ـ بيروت ١٩٤٦ .

د . عمر فروخ ـ رجوع الغزالي إلى اليقين ـ بيروت .

هنري كوربان ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ بيروت ١٩٦٦ .

ابراهيم بيومي مدكور ـ في الفلسفة الإسلامية ـ القاهرة ١٩٤٧

الأب جورج قنواتي ـ مؤلفات ابن سينا ـ القاهرة ١٩٥٠ .

يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ .

د . عبد لأمير الأعسم ـ الفيلسوف نصير الدين الطوسي ـ بيروت ١٩٨١ .

د . عبد الأمير الأعسم ـ الفيلسوف الغزالي . بيروت ١٩٨١ .

أبو حيّان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ـ مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٨٦ .

دي بور ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة ١٩٣٨ .

ب ـ كراوس ـ رسائل جابر بن حَيَّان ـ القاهرة ١٣٥٤ هـ .

أ . م . جواشون ـ فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى ـ بيروت ١٩٥٠ .

أحمد أمين ـ فجر الإسلام ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٩٧٩ .

البيهقي ـ صوان الحكمة [تاريخ حكماء الإسلام] ـ لاهور ـ ١٣٥١ هـ ، دمشق ١٣٦٥ هـ .

فهارس الكتاب

١ - فهرس الأعلام

أ

- ب -

- ت -

- ج -

- ح -

- خ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

٢ ـ فهرس المدن والأماكن

ـ أ ـ

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

٣ ـ فهرس الكتب والمصادر

ـ أ ـ

ـ ت ـ

- ز -

- ش -

- ص -

- ض -

- ف -

٤ ـ فهرس الكتاب

